STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XVIII

O GRABAR. — *Umayyad « Palace » and the 'Abbasid « Revolution ».* 5

G. MAKDISI. — *Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History (Conclusion)* 19

G. WIET. — *Les Classiques du scribe égyptien au XV^e siècle* 41

H. COREIN. — *La Place de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî dans la philosophie iranienne* 81

Ch. d'ESZLARY. — *Le Khatti Humayoun Turc de 1856 et les lois Hongroises de 1848* 115

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXIII

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^{e}).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^{e}).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XVIII

O GRABAR. — *Umayyad « Palace » and the 'Abbasid « Revolution ».* 5

G. MAKDISI. — *Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History (Conclusion)* 19

G. WIET. — *Les Classiques du scribe égyptien au XV^e siècle* 41

H. CORBIN. — *La Place de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî dans la philosophie iranienne* 81

Ch. d'ESZLARY. — *Le Khatti Humayoun Turc de 1856 et les lois Hongroises de 1848* 115

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXIII

UMAYYAD "PALACE" AND THE 'ABBASID "REVOLUTION"

Since the time of Wellhausen and Lammens, almost everything that has been written on the dynastic change from Umayyads to 'Abbāsids has been primarily based on the written sources already available, for the most part, to early twentieth century scholarship. It is true, of course, that much in our understanding of the events and of their religious, ethnic, and social components has been refined to a far greater degree than is apparent in earlier works. One of the consequences of the refinement — as it appears either in B. Lewis' assessment of the 'Abbāsids in the second edition of the *Encyclopedia of Islam* or in H. A. R. Gibb's essay on « The evolution of Government on Early Islam »(1) — has been to underplay the « revolutionary » character of the change in dynasty in the sense that it involved massively the whole Iranian world and to consider it instead as the « Third Civil War » of early Islam, at the time of no greater or lesser significance than the 'Ali-Mu'āwiyah conflict three generations earlier, although portentous of considerable later changes.

All the arguments and discussions so far have centered on written sources, whose partiality has often been pointed out and whose specific reliability in precise instances of fact as well as interpretation is hence often difficult to assess. It is only comparatively rarely that the considerable and impartial archaeological documentation has been brought into the

(1) *Studia Islamica*, vol. IV (1955).

discussion. The two monuments from the Umayyad period which have been known for many decades — Quṣayr 'Amrah, the single bath with extraordinary paintings in the wilderness of Transjordan, and Mshatta, the unfinished but grandly planned palace a few miles south of 'Ammān — have usually been taken to be symbols of an ill-explained Umayyad megalomania and romantic attachment to the desert; the recently discovered palaces of Khirbat al-Mafjar in the valley of the Jordan near Jericho, Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbi along the road from Damascus to Palmyra, Khirbat al-Minyah, north of Tiberias along the shores of the sea of Galilee, Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqi, some sixty miles northeast of Palmyra, in an area hardly visited any longer by caravans, to name but those few with extraordinary architectural characteristics or in which particularly remarkable discoveries of sculpture, paintings, or mosaics were made, have not yet fully penetrated, as historical documents rather than artistic oddities, into the consciousness of most historians who have dealt with the early Islamic period. As far as the early 'Abbāsid period is concerned, the Round City of Baghdad, the mysterious palace at Ukhayḍir, and ill-defined remains at Raqqah have often been described, but rarely brought to bear on the wider historical and cultural problems of the period.

To this general rule there is one major exception. In a series of articles(1) J. Sauvaget challenged many of the traditional views on Umayyad secular constructions, but his untimely death prevented the completion of the promised *Châteaux*

(1) The most important one is « Observations sur les monuments omeyyades, 1 : Châteaux de Syrie, » *Journal Asiatique*, t. CCXXXI (1939), although two other articles published in the same year contain important notes for our purposes, « Les ruines omeyyades du Djebel Seis, » *Syria*, t. XX (1939), and « Les ruines omeyyades de 'Andjar, » *Bulletin du Musée de Beyrouth*, t. III (1939). The essential bibliography on Umayyad palaces will be found there, but one should add D. Schlumberger, « Les fouilles de Qasr el-Heir Gharbi », *Syria*, t. XX (1939) ; R. W. Hamilton, *Khirbat al-Mafjar*, Oxford, 1959 ; K. Otto-Dorn, « Grabung in Umayyadischen Ruṣâfeah, « *Ars Orientalis*, t. II (1957) ; M. Chéhab, « Excavations at Anjarr », *Ars Orientalis*, vol. V (1963). The author is preparing an annotated list of Umayyad settlements known archaeologically and through texts, which should be completed in the near future.

Omeyyades de Syrie, in which presumably a new interpretation of the archaeological evidence as well as a more flexible explanation of the historical development which led from Umayyads to 'Abbāsids would have been proposed. Regardless, however, of what Sauvaget's final conclusions would have been, the hypotheses and explanations he proposed in the late thirties can for the most part be considered as established and it is only in comparative details — such as the precise identification of Hishām's Ruṣāfah with Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqi or the location of the bath of Khirbat al-Minyah — that they have been modified by subsequent research. If we take then Sauvaget's remarks on Umayyad « palaces » and relate them to several other investigations carried out either in earlier periods of the archaeology of Syria and Palestine or in entirely different areas of the Middle East, a series of conclusions — or at least working hypotheses — suggest themselves, not only for our understanding of the monuments themselves, but, as we shall try to show, also for the wider question of the 'Abbāsid « revolution ». The final validity of these hypotheses will have to be tested through more thorough archaeological surveys than have been made so far and through new studies of the information provided by texts ; but the hypotheses themselves may be valuable in showing ways in which archaeological materials supplement literary evidence and at times replace it altogether. This has, of course, been demonstrated already by S. P. Tolstov in Khorezm where the whole social and political development of an area in the early Middle Ages can be suggested almost exclusively on archaeological grounds, or in Turkmenistan, where recent surveys permit a reconstruction of the social and physical setting of pre-Seljuq Khorasan.

The single most important point made by Sauvaget was that, in almost all instances (Quṣayr 'Amrah being the only possible but by no means certain exception), clearly identifiable Umayyad sites, as we may recognize them through the existence of a mosque or through analogy with undoubted Umayyad buildings, were not simply places for high princely living and entertainment, but also centers for agricultural exploitation. The extensive irrigation system, the canals, cisterns, and aqua-

ducts which surrounded many of them did not merely serve to supply the palace with water, but also to provide for fields and meadows. As agricultural exploitations established most of the time in areas not easily provided with water, these centers of early Islamic occupancy are related to a large series of farms, manors, at times even small villages with a few houses, a cistern, enclosures for animals and equipment, and the ubiquitous and fairly diversified water systems, which literally cover the whole area between desert and sown extending northwest or west of a line drawn from the Euphrates around Raqqah to Damascus through Palmyra and then through the mountains of the Ḥawrān down to the gulf of 'Aqabah in an ill-defined fashion approximated by a straight line from the present oasis of Azraq to the modern town of 'Aqabah.

The precise date at which these settlements were developed is not known. Some probably have historical peculiarities of their own, but the investigations of N. Glueck and Fr. Franck in Transjordan and the wadi 'Arabah, as well as the air surveys of A. Poidebard in Syria (1), have clearly shown that it is generally in Hellenistic and especially Roman times, that, in spite of considerable natural difficulties, the agricultural growth of this area took place. The development was hardly slowed down by the creation of the Christian empire; and, from the fourth century on not only do most of the earlier settlements acquire churches, but many new settlements appear either in the areas of the previous settlements or in entirely new places such as certain parts of the Negeb and the superb wilderness of Khilwah in the southeastern part of the present Kingdom of Transjordan. Some of these new settlements were purely religious centers in which anchorites and cenobites lived. These must have had a limited economic significance, but in all at least a rudimentary program of conservation of water and subsistence agriculture has to be assumed.

(1) N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*, in *Annual of the American Schools of Oriental Research*, vols. XIV (1933-4) and following. Fr. Frank, « Aus der Araba », *Zeitschrift der Deutsche Palästinavereins*, vol. LVII (1934). A. Poidebard, *La trace de Rome dans le désert de Syrie*, Paris, 1934.

The second point made by Sauvaget is that in the large majority of cases clearly identifiable Umayyad buildings or settlements were intimately related to existing older buildings or settlements. This relation was especially close in so far as water was concerned, as at Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbi, where a superb dam and system of canalization from Palmyrene times served the Umayyad palace, at Khirbat al-Mafjar, where a Roman aquaduct brought water to the palace, or in the very important but still unmapped site of Humaymah in southern Transjordan, where the 'Abbāsid plot was hatched and where all the presently visible means of water supply are of pre-Islamic origin. The point can be generalized to say that there are practically no Umayyad « palaces » which fail to show stones or foundations from an earlier origin and that the physical or ecological infrastructure which made the Muslim settlement possible existed before Islam had conquered the area. In fact in three of the four instances of excavations carried out on Umayyad buildings — Khirbat al-Minyah, Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbi, Khirbat al-Mafjar (the exception is Ruṣāfah, where the excavator actually sought Hisham's palace) — the excavators were not looking for and did not at first expect to find Umayyad buildings, and Mshatta was considered for a long time to be a pre-Islamic palace. From these remarks two conclusions emerge: that Umayyad settlements were directly related to the economic organization of the pre-Islamic world, which the Muslims had to maintain in working order lest their establishments perish; and that apparently the choice made in so many instances by the Muslims to settle in the difficult area between desert and sown, which requires extensive waterworks, did not derive from a presumed atavistic craving for the desert but from reasons which involved a consciousness of the value of land ownership and land use.

In order to elucidate these reasons, it is essential to understand in some detail the exact functions of these lands in pre-Islamic times and to explain why it is that, in so many instances, the land on which the Umayyads built required a highly artificial system of water supplies and was on the edge of the desert. It is true, of course, that not all Umayyad settlements and palaces

are in these areas. Khirbat al-Mafjar, Khirbat al-Minyah, and 'Anjarr are all in fertile valleys with sufficient water, requiring usually only systems for distribution and not for storage. But there is no doubt that at least the first two of these palaces (little is known so far about the third one) (1) were surrounded by agricultural exploitations in the past just as they are today and that the reasons which will be given below for the existence of Umayyad settlements in less hospitable lands actually apply in fertile areas as well, except for the fact that in fertile areas the circumstances of the conquest did not permit the systematization of a practice which was probably common in more inclement regions.

For answering the question of the exact functions of these lands in pre-Islamic times a partial answer is now provided by G. Tchalenko's admirable volumes, *Villages Antiques de la Syrie du Nord* (2). In describing with painstaking details the remaining buildings and the evolution of settlements in a small area of northwestern Syria which has been since then almost totally in disuse, Tchalenko has reached the following conclusions of significance to Umayyad problems. First, the villages of northern Syria, during the period of prosperity — i. e., before the seventh century — were predominantly concerned with the monoculture of olive trees and the accessory industry of oil-pressing; second, these agricultural and semi-industrial enterprises were almost entirely sponsored from the great Hellenized cities where enough capital existed to finance the undertakings and to amortize their losses; third, much of the final product — oil — was used for export beyond the metropolis of Antioch into the great cities of Greece and Anatolia; finally, the decadence of the region in the seventh century is entirely due to human rather than natural changes. These human factors were partly the destructions which accompanied the Persian wars and the destruction of Antioch, but especially the loss of outside markets after the destruction of the great city and after the Muslim conquest.

(1) The excavations only began two years ago.
(2) Three vols., Paris, 1953-8.

The region between Aleppo and Antioch which has been studied by Tchalenko has a number of peculiarities, some of a geographical character, other human, and its position in Umayyad times practically on the frontier with Byzantium certainly explains the almost total lack of any early Islamic settlements there. But as one begins to move southwards, in the areas of Palmyra, Damascus, the Ḥawrān, and especially the long depression of the Ghawr and the plateau east of the depression — the very area of most identified Umayyad settlements on or near pre-Islamic sites — the question is raised whether the pre-Islamic sites of this area, whose number is astounding (in a comparatively limited area of Transjordan Fathers Saller and Bagatti have counted 141 Christian sites (1)) can be and should be explained in the same fashion as the villages of northern Syria. No final answer can be given as long as these sites have not been subjected to the type of careful and complete analysis made by Tchalenko in the north; however, there are two features in which the north Syrian villages are comparable to the villages of Syria and Transjordan. On the one hand, the extensive techniques of water use and conservation — canals, cisterns, aquaducts — which are still visible in most places can only be explained through external sponsorship, either by government or private capital, because the investments involved were considerable and losses in bad years would have to be covered. On the other hand, in spite of the evident Umayyad concern in maintaining and utilizing the infrastructure provided in these locations, the sites did not survive the fall of the first Muslim dynasty. This decay cannot be attributed to 'Abbāsid destructions, which involved mostly centers, such as Ruṣāfah, that had an administrative and political meaning, and it is interesting to note that the completely waterless city of Ruṣāfah survived for a considerable time after it had stopped being an Umayyad capital, because it had a commercial significance. The implication of these points is that, just as in the North, the prosperity of these centers was

(1) S. J. Saller and B. Bagatti, *The Town of Nebo*, Jerusalem, 1949.

related to some aspect of Christian Syria and Palestine which could not be permanently carried over into Islamic times. The possibility of a monoculture of wine rather than oil is not excluded, although it could only be proved by extensive archaeological surveys (see however below for a possible argument from a literary source); but an explanation that these establishments bear some relation to the tremendous growth of Christian sanctuaries and pilgrimage routes can perhaps be suggested. The numerous and large establishments needed to house and feed the multitude of travelers and settlers in the Holy Land certainly required a considerable infrastructure of agricultural and animal husbandry, even though differences existed between such dissimilar areas as, for example, the Ḥawrān and the region east and south of 'Ammān.

The suggested character of these agricultural settlements and their likely relationship to social, economic, political, and religious institutions of pre-Islamic Syria and Palestine may serve to explain also why it is that so many Muslims settled there in Umayyad times. Two major sources — the treaties signed by the Muslim conquerors with the Syrian cities and the fiscal rescript of 'Umar II — have in recent years been studied afresh (1) and, together with works on the economy of the first Muslim century by Løkkegaard and Ṣāliḥ al-'Alī, have established several conclusions of significance to our purposes. It appears, first of all, that the large and rich landowners usually emigrated before or shortly after the conquest; therefore if our conclusions with respect to the ownership of the irrigated lands in the semi-desert and mountainous areas are acceptable, it follows that such lands would as abandoned property fall into the category of booty. Land falling into this category has been shown by Dennett to have been taken by the Umayyad princes for their own use or for redistribution among their clients or allies ; in some of the earliest occurrences, as at Humaymah, even 'Alid sympathizers could end up by

(1) H. A. R. Gibb, « The fiscal rescript of 'Umar II », *Arabica*, t. II (1955) ; D. Dennett, *Conversion and Poll-tax in early Islam*, Cambridge, 1950.

settling on these lands. Since these properties possessed an infrastructure for successful operation and presumably a labour force, it is quite likely that the new owners sought to maintain them in working condition and to use their revenues. Some of the owners may have used the revenues to build estates in the Ḥijāz, while others settled there and built their *châteaux* or manors and thereby changed the character of some of the settlements by introducing into them not only mosques, but, more interestingly, baths, richly decorated palaces and houses, in short, an element of « gracious » living, imitated from urban centers, which had hitherto been lacking. This hypothesis may also explain the well documented phenomenon of the peregrinations of caliphs from one place to the other; rather than an expression of peripatetic restlessness of princes of nomadic origin, these were visits to productive enterprises. Furthermore, this hypothesis permits us to solve some of the more puzzling features of Umayyad secular architecture: the extraordinary number of buildings erected in a short period and the rather considerable variations in quality which exist between the presumed splendor of a Mshatta and the rusticity of other sites, such as Qaṣr al-Ḥallābāt where an old Roman fort was rebuilt by the Umayyads ; or even the apparent lack of major Muslim buildings in a town like Humaymah, which was demonstrably a major early Muslim center. The reason for these divergences is that the land appropriated by booty was not kept by caliphs alone but distributed among many individuals whose taste and use of their possessions varied considerably. One last point may be suggested, although more tentatively; could it be that the inclusion in 'Umar II's rescript of a whole paragraph on prohibition of wine in the midst of complex problems of taxes and land tenure derived from the considerable production of wine in the very type of settlement we have tried to define ?

These settlements could not survive, even though the Umayyad princes and their clients had at their disposal the capital needed for their exploitation. For, as Tchalenko has shown in the instance of north Syria and as has been suggested for the rest of Syria and Transjordan, the economic usefulness of these settlements depended on their relationship to markets

outside the Muslim world, or on wine, which lost much of its significance, or on Christian religious establishments which weakened considerably. The Umayyads may have maintained the system for a while on a more or less artificial basis, but as it became meaningless economically, it declined rapidly; and, after the fall of the dynasty, only a few places survived, in which supporters of the Umayyad regime barely managed to live, and often revolted against 'Abbāsid governors (1). Eventually the whole system was obliterated, to be revived briefly in the Ayyūbid period and then in the middle of the twentieth century, when a new influx of population created anew a need for the development of Syria and Transjordan as agriculturally productive areas.

Three conclusions are suggested by this explanation of the evidence provided by Umayyad « palaces ». First, the location of most Umayyad manors clearly shows that the economic system of pre-Islamic Syria and Palestine was, on the whole, maintained until the fall of the dynasty. Second, the palaces themselves appear as a highly original type of architecture ; in function they are comparable to Roman villas as they were described by Pliny or to the manorial houses — at times also imitating fortified structures — which grew in the nineteenth century in much of agricultural Europe or in the American South. As an intrusion of sophisticated living in the agrarian world of the older tradition, they actually illustrate a considerable change in at least one aspect of the use of the land; in some instances, as at Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqi, agriculture was replaced by gardens and game preserves, a change of sufficient notoriety to have impressed the Byzantine chronicler Theophanes, who, in an often quoted passage, speaks of Umayyad « paradises ». But spectacular though the latter may have been, they did not constitute the majority of cases. The explorations of N. Glueck have shown that in a large proportion of the sites with « Nabatean » or Christian settlements,

(1) An incident of that order will be described and discussed in an article written for the Memorial volume being prepared for L. A. Mayer.

remains of early Islamic times are also found although without monumental architecture. For a few estates transformed into true palaces, the majority remained under the new order what they had been before the conquest.

The third conclusion requires some elaboration. The pattern of early Muslim settlement in Syria and Palestine was in strong contrast to what occurred in the Jazīrah and in Iraq. The Jazīrah had been, for the most part, a frontier area between Byzantium and Iran, covered with forts along major routes and strategic points rather than with agricultural settlements. Iraq's economic development had declined considerably under the late Sasanian princes. This character of the two provinces in pre-Islamic times is confirmed by the tremendous economic endeavors of the Umayyad governors of Iraq and of the Umayyads themselves in the Jazīrah, at least along the Middle Euphrates. In Iraq canals were rebuilt, the land was divided, and the systematic agricultural exploitation of the area, which had such momentous results in the ninth century began with all the abuses known for later times (1). In the Jazīrah Hishām undertook considerable work along the Euphrates (2). The tribal warfare between Qays and Taghlib constantly involved presumably new settlements along the Balīkh and the Khābūr (3). Maslamah b. 'Abd al-Malik built canals in Iraq and his name is to be connected with the Ḥiṣn Maslamah mentioned by Ibn Khurdādhbih near Raqqah, one of the many properties identified by Gabrieli as owned by the great Umayyad hero (4). One may even wonder whether the choice of

(1) H. Lammens, « Études sur le règne de Mo'awia », *Mémoires de la Faculté Orientale, Univ. St. Joseph*, vol. IV (1907), pp. 123 ff ; L. Caetani, *Annali dell'Islam*, Milan, 1905 ff., vol. I, pp. 353 ff, based mostly on Balādhurī.

(2) Hishām's work is tied up with the complicated problem of Zaytūnah, on which most of the texts have been gathered in the last instance by Sauvaget, « Remarques », pp. 1 ff, although his conclusions are not necessarily definitive.

(3) Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, vol. V (Jerusalem, 1936), pp. 316, 326, 314, 321. There is no doubt that the eventual publication of this work will add a great deal of new information.

(4) F. Gabrieli, « L'eroe omayyade Maslamah », *Rendic. Accad. Lincei*, ser. VIII, vol. 5 (1950), p. 33.

Ruṣāfah as a capital by Hishām should not be explained by the growing consciousness — often discussed — in the mind of that prince of the economic significance of the Mesopotamian valley in the new Muslim world. The classical explanation of the change from Damascus as the result of the plague and of fear of big cities (1) should be relegated to a romantic view of the Umayyads, to which Tabari as well as twentieth century historians have succumbed, even though for different reasons.

Altogether, then, literary sources suggest that a considerable transformation of the land took place, giving a great impetus to possible agricultural activities. But the instances derived from textual sources have not been verified on the spot. The actually visible remains in the Syrian Jazīrah are very numerous but have usually been considered from the point of view of a more ancient history. They have never been subjected to any sort of systematic archaeological investigation since the famous trip taken before World War I by F. Sarre and E. Herzfeld. Their account sheds little light on our problem, and it is only Miss Bell who has pointed out the existence on the eastern bank of the Euphrates south of the Khābūr of a series of ruins which can typologically be related to Umayyad constructions in Syria (2). For Iraq the important survey carried out by the University of Chicago's Oriental Institute is still unpublished.

It is clear that archaeological investigations in all these areas must be undertaken, but the evidence of the texts is sufficient to lead to the general conclusion that, whereas in Syria and Palestine the Umayyads took over an existing form of land use, in the western Jazīrah and in Iraq they created — or, more correctly, recreated — a new system, related, no doubt, to the older practices of these areas. Because the old system had decayed or been abandoned, the new Umayyad creations were more adequately suited to their own actual needs and possi-

(1) Tabari, *Annales*, ed. M. de Goeje and others, Leyden, 1879 and ff., part II, p. 1737-8.

(2) G. Bell, *From Amurath to Amurath*, London, 1924, pp. 77 ff. Of particular significance are also the explorations of A. Musil.

bilities. It is the Umayyads, then, who in reality fostered the growth of the area which became the center of 'Abbāsid rule. That the principal emotional attachment of most Umayyad princes was to Syria remains true; it is there that the members of the ruling family built their palaces, while the known Iraqi palaces of Wāsiṭ and Kūfah were urban centers of authority rather than places for personal enjoyment. This point may explain, for instance, why the fully excavated palace at Kūfah was so poor in ornament and decoration, when Syrian palaces are so rich. But on this score our information is still very uncertain, as neither archaeological nor literary sources have yet been properly searched and coordinated for a detailed analysis of Iraqi topography in the first Islamic century. While it is doubtful that there were many castles and manors built there by Umayyad princes, it would be interesting to know for whom exactly the many *quṣūr* of Iraq mentioned by Tabari were built and what they looked like. The very fact that this information is more difficult to obtain in Iraq is a sign of the difference between Umayyad Iraq and Syria, for in the former the Umayyad foundations, by becoming the nucleus around and over which the later growth of the province took place, were much more often destroyed and built over than in Syria, where they symbolize a basically pre-Islamic use of the land by man.

These remarks, in spite of their tentative character as far as Iraq is concerned, confirm the suggestion that the traditional conception of a complete revolution in Islamic history as power shifted from the Umayyads to the 'Abbāsids needs to be revised, if not truly abandoned. Both the growing wealth of Iraq and the coming decadence of Syria are phenomena of the Umayyad period, and it is one of the paradoxes of the Umayyad century that the center of political and imperial power and of a rather exuberant princely life artificially remained in an area which continued a by then meaningless economy, while the region to whose development these same princes and their powerful viceroys devoted so much money and energy and from which they derived much of their wealth, became both a center of political opposition to them and, at the same time, of greater contributions to the elaboration of an Islamic culture than were Syria and Palestine.

In suggesting the addition of this paradox to the paradoxes of Umayyad government discussed by H. A. R. Gibb in an earlier issue of this journal, I do not want to imply that economic factors — as they are suggested by an analysis of archaeological remains — were the only or even the main causes of the 'Abbāsid take-over. It is rather that, as one tries to understand the peculiarities of Umayyad secular monuments and the purpose they fulfilled, their meaning and their implications only become clear if instead of considering them merely as creations of the late seventh and early eighth centuries, one contrasts them with what they replaced and with what followed them. As one proceeds along these lines, however, it becomes apparent that Umayyad culture — best known though it may be through its Syrian forms — involved the whole of the Fertile Crescent and that, whereas it appropriated and used, but misunderstood, the features of life, artistic or economic, available in the western part of the Crescent, it created a more viable and newer basis for further developments in the eastern part. As seen from the point of view of the Umayyad palaces in deserted parts of Syria and Transjordan, the 'Abbāsid revolution appears as the natural result of the conscious efforts of the masters of the palaces.

O. GRABAR
(Ann Arbor, Michigan)

ASH'ARĪ AND THE ASH'ARITES IN ISLAMIC RELIGIOUS HISTORY

II

The Problem of Ash'arī

Ash'arī poses a problem as author of a work entitled *Istiḥsān al-khauḍ fī 'ilm al-kalām*. This work was published in Ḥaidarābād in 1323/1905-6. Goldziher does not mention it in his *Vorlesungen* of 1910, nor in the French translation of this work reviewed by him and published in 1920 (1). In any case, Goldizher's position is that the *Ibāna* represents the last definitive exposition of Ash'arī's doctrine (2).

Two years after the publication of Goldziher's *Vorlesungen*, M. Horten published a German translation of an extract of *Istiḥsān al-khauḍ* as an appropriate piece of literature in favor of speculative theology with which to conclude his work *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* (3).

Twenty years later, as we have already seen, the question

(1) Nor is it in the edition revised by Franz Babinger and published in 1925.

(2) See *Vorlesungen*, 113 (line 22) and n. 99, *Dogme*, 95 (line 18), and n. 48. Cf. Father R. J. McCarthy who does not agree with Goldziher, pointing out that he gives no reason for calling it « the last », see *Theology*, 231. Perhaps Goldziher's reason was derived from, or at least supported by, that of Muḥammad b. al-Mauṣilī, who is cited as having made a statement to this effect in his *Saif al-sunna*. See *ar-Rasā'il as-sab' fī 'l-'aqā'id* (Hyderabad : Dā'irat al-Ma'ārif, 1367/1948), the sixth treatise entitled *aḍ- Ḍamīma ath-thāniya li 'l-Ibāna* by Muhammad 'Ināyat 'Alī Ḥaidarābādī, 45 (lines 17-18). For Muḥammad al-Mauṣilī, see *Dāris*, I, 95 and Ibn al'Imād, *Shadharāt*, VI, 236. For this work, *Saif as-sunna*, cf. *Kashf*, II, 1017, as *Saif as-sunna wa-ḍiyā' al-ẓulma*, where there are lacunae in the text.

(3) Bonn, 1912; see pp. 623-626.

of Ash'arī's role was raised very forcefully by A. J. Wensinck in his *Muslim Creed.* For Wensinck, Ash'arī's rationalism as described by Juwainī was supported by the certain fact that Ash'arī had adopted *kalām* as a method. The certainty of this fact, as far as Wensinck was concerned, was demonstrated by Ash'arī's work *Istiḥsān al-khauḍ* (1). Wensinck could not answer the question as to what Ash'arī's role really was as far as Ash'arism was concerned. Was Ash'arī the traditionalist of the *Ibāna* and of the *Maqālāt* who later elaborated such Ash'arite doctrines as those of *kasb* and *tanzīh?* Wensinck felt that the answer to such a question and a clearer distinction between Ash'arī and the Ash'arite school would perhaps have to wait until other works by Ash'arī were found (2).

At the present time, there are two different attitudes on Wensinck's suggestion. One is that of impatience. It considers Wensinck's question as to a two-faced position of Ash'arī as typical of an attitude held by the Western scholar of the last century who has tended to be out of sympathy with Ash'arī. According to this view, there is no longer any reason to cast doubt on Ash'arī, what with the increasing number of his works which have come to light; the attitude to adopt should be one of sympathy (3). The other attitude is one in line with Wensinck's suggestion for new sources, in the hope of solving some of the great problems of Muslim theology (4).

(1) A. J. Wensinck, *Muslim Creed,* 93 (« That he (Ash'arī) adopted *kalām* as a method is certain. »), and n. 2 (« Cf. his *Risāla fī 'stiḥsān al-Khawḍ fī 'l-Kalām.* »).

(2) *Op. cit.,* 94.

(3) See W. M. Watt, *Free Will,* 135.

(4) See J. Schacht, « New Sources », in *Studia Islamica,* I, 23 ff. From a study of the *Kitāb al-Luma',* Joseph Schacht sees the forerunners of Ash'arī as a group of men who employed a speculative method of reasoning, while sharing many of the opinions of the Traditionalists. These, he said, were a kind of « orthodox Mu'tazila ». These « must have been the forerunners and even the true founders of that scholastic school of theology which we know as the Ash'arite school. Ash'arī himself counts for little in this ; he was chosen as the eponym at a later date, when the school needed some one of recognized orthodoxy in order to repel the attacks of the extreme Traditionalists. And what better name could they find than that of a good Traditionalist who had himself admitted the legitimacy of reasoning in theology ? » Schacht is alluding here, I believe, to the *Istiḥsān al-khauḍ* attributed to Ash'arī.

As for the *Istiḥsān al-khauḍ* it has held its ground as a work by Ash'arī since its appearance. Since M. Horten (1) and A. J. Wensinck (2), who called our attention to this work as proof of Ash'arī's endorsement of *kalām*, there has been a tendency to minimize his traditionalism. Thus doubt has been cast on Ash'arī's authorship of the *Ibāna* (3); whereas no reason could be seen to doubt Ash'arī's rationalism as evidenced in his authorship of *Istiḥsān al-khauḍ* or the *Luma'* (4). However, it will always be necessary to establish the authorship of a text, *especially* one attributed to Ash'arī, in view of the doubt which has been cast on his role in Ash'arism as it came to be known since Bāqillānī.

Admittedly, it is not a simple task to establish the authorship of a work in the case of so controversial an author as Ash'arī. Perhaps we shall never be able to achieve certainty

Goldziher does not consider the *Istiḥsān* when he makes of Ash'arī a thorough going Traditionalist. Wensinck sees in it the proof, along with Juwainī's description, of Ash'arī's rationalism, which, when considered with his traditionalism based on his *Ibāna*, gives us two faces for one man. Schacht reconciles both views by seeing in Ash'arī « a good Traditionalist who had himself admitted the legitimacy of reasoning in theology » (p. 34). What the *Luma'* contains of untraditionalist doctrines are not necessarily his own but rather those of the « orthodox Mu'tazila » (cf. p. 33). The doctrine of *tanzīh* is a variant of the Mu'tazilite interpretation by metaphor (p. 34). In other words, Schacht accepts Ash'arī's authorship of the rationalistic *Risāla* and reconciles it with Ash'arī's traditionalism. We thus emerge with two new views : Mu'tazilites with traditionalist tendencies, and Ash'arī with a rationalist tendency. — Father Richard J. McCarthy has published the full text of *Kitāb al-Luma'*, which is attributed to Ash'arī, in *The Theology of Ash'arī*, in which he also gives a very good outline of Ibn 'Asākir's *Tabyīn* and a reprint of the text of *Istiḥsān al-khauḍ* with his English translation of that work.

(1) See *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, 622 ff., where Horten finds that in concluding this work on speculative theologians in Islam, he could do no better than quote Ash'arī's treatise in vindication of *kalām* (i. e., *Istiḥsān al-khauḍ*) which he accepts as Ash'arī's without questioning the authenticity of authorship.

(2) Wensinck, like Horten before him, did not raise the question of authorship regarding *Istiḥsān al-khauḍ;* he simply accepted it as Ash'arī's work, and used it as proof of Ash'arī's adoption of « *kalām* as a method » ; see Wensinck, *Muslim Creed*, 93 and n. 2.

(3) See *Theology*, 232.

(4) *Op. cit.*, p. xxvi and p. xxv, respectively.

in the matter of each of his works. But the task is no less necessary for being difficult or for appearing hopeless. What must be avoided are the two extremes of textual criticism: credulity and hypercriticism. In the case of a work attributed to Ash'arī, there are, to my mind, reasonable objections which can and should be made.

As an out and out traditionalist of his day, Ash'arī could well have written the *Ibāna.* But he could not have written *Istiḥsān al-khauḍ fī 'ilm al-kalām* — he could not have done so and remained a traditionalist.

The latter work could be attributed to Ash'arī if we assume a change in his thinking. Thus as a traditionalist he could have written the *Ibāna;* and as a rationalist, the *Istiḥsān.*

Ash'arite propagandists have presented us with an Ash'arī who was first a thorough-going rationalist, who then became a thorough-going traditionalist, and who finally became a traditionalist keeping the rationalist method by adopting *kalām.* Now Ash'arī could have been a rationalist, who then became a traditionalist. Or a traditionalist, and later a rationalist. But he could not have been both at one and the same time. There is nothing inconsistent in an Ash'arī who was a traditionalist using *reason* in defense of orthodoxy. There would definitely be something inconsistent in an Ash'arī who was a traditionalist using *kalām* in defense of orthodoxy. For between *reason* and rationalist *kalām* there was a difference. It was *all* the difference between Muslim traditionalism and Muslim rationalism. The traditionalists made use of reason in order to understand what they considered as the legitimate sources of theology: scripture and tradition. What they could not understand they left as it stood in the sources; they did not make use of reason to interpret the sources metaphorically. On the other hand, the rationalists advocated the use of reason on scripture and tradition ; and all that they deemed to contradict the dictates of reason they interpreted metaphorically in order to bring it into harmony with reason.

Now the position of Ash'arī is difficult to understand, since he is presented as a traditionalist who used *kalām.* Any traditionalist theologian among his contemporaries would have

seen the inconsistency in such a position. The theologian who wrote the *Ibāna* could not have written *Istiḥsān al-khauḍ* and claim allegiance to both lines of thought at one and the same time. For the latter work is a refutation of all that for which the former stands.

The authenticity of *Istiḥsān al-khauḍ* as a work by Ash'arī (d. 324 H.) is, to say the least, open to doubt. The Ash'arites themselves, for centuries after Ash'arī, do not seem to know of it. Neither Ibn 'Asākir (d. 571), nor Subkī (d. 771) make any mention of it. It is not in the list of Ash'arī's works, either according to his own list as we know it through Ibn 'Asākir and Ibn Fūrak (d. 406), or in their respective supplementary lists (1). It may be assumed that were such a work as *Istiḥsān al-khauḍ* known to be that of Ash'arī, the Ash'arite propagandists would have lost no time in mentioning it, in order to prove their point that the « traditionalist » Ash'arī really and truly advocated the use of *kalām*. But if one should suppose that for some reason unknown to us today, the Ash'arites of that time knew of the work but did not mention it because it would have been in some way inimical to their cause, then one would expect that the enemies of Ash'arism would have broadcast it themselves. But the anti-Ash'arites seem to be as unaware of the work as the Ash'arites. The celebrated Ḥanbalite Ibn Taimīya who, no less than Ash'arite Subkī, is a mine of information on the development of Muslim theology, does not seem to know of this particular work.

There are other reasons to doubt Ash'arī's authorship of this work. *Istiḥsān al-khauḍ* is a treatise in defense of *kalām*. It is highly vindictive in character. It is in answer to objections raised by the censurers of *kalām*. It is posterior in date to the censure of *kalām*. It is also posterior to other pro-*kalām* literature. The development of literature in defense of *kalām* as we know it today through its best specimens appears to have followed a gradual evolution. Its character is, at first, calm and conciliatory, as in Ibn 'Asākir's *Tabyīn*. With

(1) See *Tabyīn*, 128 ff. ; Spitta, *op. cit.*, 63 ff. ; *Theology*, 211 ff.

Subkī's *Ṭabaqāt* it is still conciliatory but fraught with a definite sense of urgency. In *Istiḥsān al-khauḍ* the conciliatory tone has given way to one of vindictiveness.

Nowhere does this vindictiveness show itself so clearly as in the very title of the treatise: *Istiḥsān al-khauḍ fī 'ilm al-kalām*. This title makes use of a very familiar medieval phrase; a phrase which was used by both camps, the traditionalists as well as the rationalists, those who censured as well as those who defended, *kalām*. The traditionalists spoke of *al-khauḍ fī 'ilm al-kalām*, « plunging into the science of *kalām* », as something to be avoided. The rationalists spoke of it as something to be avoided, *unless* called for by necessity. Both camps agreed that it was something *to be avoided*. But the title of the treatise advocates, as something to be esteemed *(istiḥsān)*, this very thing which should be avoided.

Traditionalists felt strongly that *kalām* should be avoided at all costs because, in plunging, one risked being submerged. The rationalists agreed that the risk was there, tried to demonstrate the need for plunging nevertheless, and tried to allay fears by stating that it should be restricted to those who were endowed with the requisite strength and acumen to overcome the submerging treacherous currents and keep their heads above water.

But the message of *Istiḥsān al-khauḍ* does not recognize any such risk or any need whatever for precautions. The message has no place in it allotted to reasonableness and compromise. It is rather impatiently vindictive and arrogant. « Plunging » was not something to be approached cautiously, as with Ibn 'Asākir and Subkī. Much less was it something to be avoided, as with the traditionalists. On the contrary, it was something to be « esteemed as good » *(istiḥsān)*. And the text of the treatise endorses *kalām* outright and unconditionally.

There are still other reasons to doubt Ash'arī's authorship of the *Istiḥsān*. Not merely because its chain of transmitters *(isnād)* which claims to go all the way back to Ash'arī, has a lacuna in it. This lacuna could be attributed to the neglect of some copyist. More serious doubt arises from the anti-*kalām* arguments which the treatise is intent upon refuting.

These arguments have a date in the history of anti-*kalām* literature. Take, for instance, the arguments contained in paragraph 3. Here, the traditionalists argue that if *kalām* were a necessary guide, the Prophet, his lieutenants and his companions after him would have discussed the matter. They argued that the Prophet, before dying, had not left unsaid any *necessary* matters of religion. It is these arguments of the traditionalist which the treatise intends to refute. The doubt concerning its authorship by Ash'arī arises from the fact that these traditionalist arguments were, in their turn, a refutation of an Ash'arite argument. Ibn 'Asākir (d. 571), as already mentioned, argues in favor of *kalām* on the basis of *necessity*. Ibn Qudāma (d. 620) and Ibn Taimīya (d. 728) answer this argument of *necessity* by stating (1) that, had *kalām* been necessary, the Prophet himself would have made use of it (1) and by stating (2) that the Prophet had died leaving behind him a perfect religion ; he died after having made a clear exposition of the whole field of religion, its fundamental principles as well as its practical applications. This last statement is, literally speaking, the title of one of Ibn Taimīya's anti-*kalām* works (2) ; and it is, literally speaking, one of the arguments the *Istiḥsān* sets out to refute (3).

Moreover, as can be seen in paragraph 4 of *Istiḥsān* (4), its author was perfectly aware that « plunging » was something the traditionalists believed should be avoided. Here, the argument of the traditionalists is that the Prophet and his companions avoided « plunging » into *kalām;* that if *kalām* were truly a part of religion *(dīn)*, « they could not have abstained from speaking of it » (5). It is from this paragraph, the only place

(1) Cf. G. Makdisi, *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology* (in press).

(2) *Ma'ārij al-wuṣūl ilā ma'rīfat anna uṣūl ad-dīn wa-furū'ahā baiyanahā 'r-Rasūl* (Cairo : Mu'aiyad Press, 1318-1900/01). Translated into French by Henri Laoust in : *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya* (Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939), 55 ff.

(3) See *Istiḥsān* in *Theology*, p. 88 of the Arabic text ; paragraph 3.

(4) *Theology*, p. 88 of the Arabic text (p. 121 of the English text).

(5) Thus should the phrase « ... *mā wasi'ahumu 's-sukūtu 'anhu* » be translated ; or « it would not have been possible for them to pass over it in silence » ; instead of « they would not have been ignorant of it », *Theology*, 121, lines 22-23.

in the treatise where the term *khauḍ*, « plunging », may be found, and where it appears twice, that the treatise derives its title. And here, as in the title, appears the contempt of the rationalist for those who fear « plunging ».

Furthermore, the treatise insists upon a certain fundamental aspect of *kalām* which our major apologists for Ash'arism passed over in silence when endeavoring to make it palatable to traditionalists. Nowhere in Ibn 'Asākir's *Tabyīn* or in Subkī's *Ṭabaqāt* do we find these two apologists for Ash'arite *kalām* insist upon the positive aspects of *kalām*, i. e. the philosophical concepts contained therein; for example, motion, rest, body, accident, accidental modes and states, the atom and the leap. To discuss these concepts was considered by the traditionalists, the treatise rightly charges, as heretical innovation. Ibn 'Asākir and Subkī, seeking conciliation, pass over in silence this aspect of Ash'arite *kalām*. For them, it would have sufficed to get a foot in the doorway by obtaining a conditional acceptance of *kalām* as a *tool* with which to defend the orthodox doctrines. On the other hand, such concepts were the primary concern of the *Istiḥsān*. What this treatise insists upon is the legitimacy of the positive concepts contained in *kalām* as the speculative science of theology. The treatise loses no time in coming to this point. This controversial question it raises at the very outset, hard upon the heels of a brief introduction (1).

From all the foregoing, it would appear to us that Ash'arī's authorship of *Istiḥsān al-khauḍ* is, to say the least, subject to doubt. In order to attribute it to Ash'arī, we would at least have to remove all that which would make it anachronistic, including its title. But should this be done, very little of the treatise, if any, would remain.

Ash'arī's Maqālāt

It may rightly be argued that such philosophical concepts as the *Istiḥsān* mentions are contained in Ash'arī's *Maqālāt al-*

(1) *Op. cit.*, 87/120 : paragraph 2 of *Istiḥsān*. It insists upon this very same quotation once more shortly afterwards ; *op. cit.*, 89/122 : paragraph 6.

islāmīyīn, and that consequently there is no reasonable cause to doubt Ash'arī's authorship of the *Istiḥsān*. But the difference between the two works it that the *Maqālāt* is not advocating a study of this science, as in the case of the *Istiḥsān*. The *Maqālāt* merely outlines the doctrines of the various groups of theologians concerning these concepts. Nevertheless, it has puzzled us why the « traditionalist » Ash'arī of the first volume of the *Maqālāt* should even go into these concepts at all in the second volume of the *Maqālāt* unless he had in mind to refute them. And this is what causes us to have some doubts concerning the second volume of the *Maqālāt*. Ash'arī, as the author of the *Ibāna*, would easily write the first volume of the *Maqālāt;* but there could be reasonable doubt concerning the appropriateness of the second volume as part of the same work.

At the end of the first volume of the *Maqālāt*, the author states in very definite terms his allegiance to the traditionalists (1). This is the same position that Ash'arī takes in the *Ibāna*. But the second volume of the *Maqālāt* deals with philosophical questions (2) which the traditionalist of the *Ibāna* or of the first volume of the *Maqālāt* would not enter into, or if he did, would do so to refute them. But there is not a single word of retort in this whole volume (3).

This is what struck us at first upon examining the two volumes of the *Maqālāt*. It appeared doubtful to us that the same author had written both volumes while in the same frame of mind. And this opinion was reinforced by the fact that volume one is completely independent of the second. As a matter of fact, each of the two volumes is complete unto itself. To these internal facts about the work was then added another external fact which reinforced our doubts concerning the second volume. This fact may be found in a note on the title page of one of the manuscript copies of the*Maqālāt*, Manus-

(1) *Maqālāt*, I, 284.

(2) Sucn as causality, non-entily, affirmation, negation, body, substance, the absurd, contradiction, etc.

(3) As Wensinck has already pointed out, see, *Muslim Creed*, 88.

cript n° 145 of Ḥaidarābād. A description of this manuscript is given by the learned editor, H. Ritter, in his introduction to the *Maqālāt* (1). Here, the manuscript is described as belonging to the sixth century A. H. (twelfth century A. D.), judging from the calligraphy and the paper. A note at the end of the manuscript attests to the completion of *Kitāb al-maqālāt wa'l-ikhtilāf.*

So far, there is no cause for doubt. But the title page carries the following note: « (This is) *volume one* of *Maqālāt al-islāmīyīn wa'khtilāf al-muṣallīn*, authored by al-Shaikh Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al-Ash'arī — May God be well pleased with him. *The end of this volume is the end of the book* » (2). According to this note, only volume one of this work is to be considered as the integral work of Ash'arī entitled *Maqālāt al-islamīyīn wa'khtilāf al-muṣallīn.* Volume two is left in a doubtful state.

Under this note, another one appears by a different hand: « (This is) one of the books (owned by) the excellent Shaikh Shams al-Dīn *Muḥammad*, son of the virtuous Shaikh Taqī al-Dīn *'Abd al-Karīm* al-Muqri' *al-Shāfi'ī.* » Below this note are two verses the text of which speaks of the futility of speculative thought. The editor points out that these two verses are quoted by Ibn Khallikān (3) in his biographical notice on Shahrastānī (d. 548) (4). Shahrastānī had cited these two verses at the beginning of his work on *kalām*, *Nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām* (5), without mentioning whose verses they were, but that they have been attributed to Ibn al-Ṣā'igh al-Andalusī (d. 533) (6). Ritter further states that the name in the above

(1) See *Maqālāt*, I, page *kā* of Ritter's Introduction in Arabic.

(2) *Maqālāt*, I, page *kā* of Ritter's Introduction, line 8 : « *al-juz'u 'l-auwalu min Maqālāt al-islāmīyīn wa'khtilāf al-muṣallīn ta'līfu 'sh-Shaikh Abī 'l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al-Ash'arī — raḍiya 'llāhu 'anhu — wa-ākhiru hādhā 'l-juz'i ākhiru 'l-kitāb.* »

(3) Author of *Wafayāt al-a'yān;* see *GAL*, I, 326-328, Suppl. I, 561. Ibn Khallikān was the student of Ibn aṣ-Ṣalāh (see Subkī, *Ṭabaqāt*, V, 14 and *Dāris*, I, 192) and had Nawawī as his substitute-professor of law *(nā'ib)* in the Madrasa Iqbālīya (*Dāris*, I, 161) and in Madrasa Ruknīya Jauwānīya (*op. cit.*, I, 253).

(4) See *Wafayāt*, III, 403 (no. 583).

(5) Edited by Alfred Guillaume (Oxford, 1931).

(6) See *Wafayāt*, IV, 56-58 (no. 642).

note (1), together with the date of the manuscript coinciding with the period in which Shahrastānī lived, allow us to conclude that it is not improbable that the manuscript was owned by the Ash'arite theologian Shahrastānī (2).

The two notes, by different hands, which appear on the title page of the *Maqālāt*, are related by the fact that they are traditionalist-inspired. The first note is so inspired for attributing only the first volume of the *Maqālāt* to Ash'arī and divorcing it from the second volume; the second, for the two cited verses which have a pro-traditionalist message (3). The exclusion of the second volume of the *Maqālāt* from forming an integral part of the work preserves Ash'arī from having entered into a discussion of such philosophical concepts as motion, accident, atom, etc., a discussion into which the traditionalist writer of the first volume would be expected to avoid « plunging » into, as a matter of principle.

None of the five extant manuscripts, as studied by Professor Ritter for his edition of the *Maqālāt*, was copied before the 6th/12th century. The list of Ash'arī's works as cited in the Fihrist (ca. 377/987) makes no mention of the *Maqālāt* (4). The earliest mention of this work appears to be in Ibn 'Asākir's list of Ash'arī's works (5), where Ibn 'Asākir quotes Ash'arī as stating that he wrote « a book on the doctrines

(1) *Muḥammad*, son of *'Abd al-Karīm*, and the *nisba: ash-Shāfi'ī*.

(2) Whose name was *Muḥammad*, whose father's name was *'Abd al-Karīm*, and who belonged to the Shāfi'ite school of law.

(3) See *Maqālāt*, p. *kā* (meter : *ṭawīl*) :

laqad ṭuftu fī tilka 'l-ma'āhidi kullihā
wa-saiyartu ṭirfī baina tilka 'l-ma'ālimi
fa-lam ara illā wāḍi'an kaffa ḥā'irin
'alā dhaqanin au qāri'an sinna nādimi

(I have roamed all of those familiar places/And driven my generous horse among those landmarks/But I saw none except him who, in perplexity, held chin in palm,/ Or, in repentance, gnashed his teeth.) — At the beginning of a work on *kalām*, these verses convey that attitude of disillusionment with this science and a return to the faith of the Pious Ancestors which is imputed to other Ash'arites such as Imām al-Ḥaramain al-Juwainī and Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī.

(4) See Ibn an-Nadīm, *Fihrist* (Cairo: ar-Raḥmānīya Press, 1348/1930), 257. Nor is the work cited in *Kashf*, s. v. *Maqālāt*.

(5) *Tabyīn*, 131 (first line).

of the Muslims, comprising all of their differences as well as their doctrines (1). But both before and after Ibn 'Asākir, the *Maqālāt* has been recognized as Ash'arī's work. The Ash'arite, Abū Ṭāhir al-Baghdādī (d. 429/1037) cites from the first volume of the *Maqālāt* (2) as well as from the second (3); and it is clear from the references to the *Maqālāt* by the Ḥanbalite Ibn Taimīya (d. 728/1328) that his acquaintance with the work includes data which we can find in the two volumes of the *Maqālāt* (4).

Whereas there is no reasonable doubt regarding the authorship of both volumes of the *Maqālāt*, it is possible that Ash'arī wrote them as separate works at different periods of his life.

Ibn Taimīya cites yet another work entitled *Maqālāt* which he distinguishes from the *Maqālāt al-islāmīyīn* and which deals with the doctrines of the philosophers *(falāsifa)* (5). It is possible that his latter work is identical with that entitled *Kitāb jumal al-maqālāt* in Ibn 'Asākir's list (6). It is also possible that Ash'arī wrote three independent works entitled *Maqālāt:* one dealing with the doctrines of the Muslims in general (vol. I of the edition of Ritter), another dealing with the *mutkallimūn* (vol. II of the edition of Ritter), and a third dealing with the philosophers (the work cited by Ibn Taimīya).

* * *

The question as to whether Ash'arī adopted *kalām* as a method remains to be proved. Whatever works are attributed to

(1) *Ibid.* Ibn 'Asākir is quoting here from a work entitled *al-'Umud (al-'Amad) fī 'r-ru'ya;* see *Tabyīn,* 128 (lines 15-16).

(2) See Baghdādī, *al-Farq,* 24 where he cites from *Maqālāt,* I, 69 concerning the Ya'qūbīya branch of the Zaidīya.

(3) Baghdādī, *op. cit.,* 43, where he cites from *Maqālāt,* II, 515, concerning Hishām b. Sālim.

(4) Ibn Taimīya, *Kitāb al-tis'īnīya,* in *Fatāwā,* V (Cairo : Kurdistān Press, 1329/1911), 286 (last line)-287 ; Ibn Taimīya, *Minhāj as-sunna* (Cairo : Būlāq, 1322/1904), III, 70 (lines 27 ff.).

(5) Ibn Taimīya, *Minhāj as-sunna,* III, 72 (lines 3-4).

(6) *Tabyīn,* 131 (lines 2-3) ; see also *Theology,* 218 (nos. 18 and 19).

Ash'arī, we will always have the problem not only of determining their authenticity as to authorship, but also of determining whether they belong to the pre-conversion, or post-conversion, period of his life.

THE PROBLEM OF THE ASH'ARITES

The problem is not Ash'arī's alone. It is also that of some of the famous Ash'arites who came after him; namely, Bāqillānī (d. 403), Juwainī (d. 478), Ghazzālī (d. 505), Shahrastānī (d. 548) and Rāzī (d. 606). Nothing perhaps can demonstrate this problem more clearly than the question of the legitimacy of *kalām*.

Bāqillānī, Juwainī, Shahrastānī and Rāzī, all had a death-bed repentance for having used *kalām*, if we are to believe their biographers. (If Ghazzālī had no such repentance, it is very likely because he made a sufficiently convincing show of opposing *kalām* throughout his lifetime (1).) In other words, these Ash'arites are shown by these anecdotes to have repeated the experience of Ash'arī. Like Ash'arī, they had begun as rationalists and ended by reverting to that traditionalism which was the legacy left them by their Ancestors.

Whatever be the facts concerning the works attributed to Ash'arī, the image of Ash'arī as presented by the Ash'arite propagandists is one which admits of opposites. So also that of the great Ash'arites just mentioned. On the one hand they are presented as partisans of metaphorical interpretation *(ta'wīl)*; and on the other, as partisans of the way of the Ancestors *(Salaf)*, namely, the acknowledgment of all the scriptural and traditional data concerning God's attributes without attempting to interpret them for fear of falling into anthropomorphism, or of explaining them completely away and thus

(1) For Ghazzālī's attitude concerning *kalām* and his « hatred » of it, see Wensinck, *Muslim Creed*, 97 where Ghazzālī is cited in translation (from the *Iḥyā'*).

denuding God of His attributes, or of using *tanzīh* which is an attenuation of the doctrine of denudation. These two views are diametrically opposed.

After Ash'arī, the great Ash'arites appear to us, in their works, now as partisans of one view, now as partisans of the other, in diametrical opposition. Such is the case of Bāqillānī, in his own *Ibāna*, as seen and cited by the Ḥanbalite Ibn Taimīya (1).

In the case of Juwainī we can be our own witnesses. This famous *mutakallim* shows himself as a partisan of the way of the *Salaf* in his *Risāla Niẓāmīya* (2) and this fact is admitted by Subkī himself, who explains it by pointing out that Ash'arī himself was a partisan of both ways(3).

Thus Bāqillānī and Juwainī, in so far as they adopt the way of the Ancestors, would appear to be against *kalām*. And this attitude against *kalām* carries itself further down the line to a student of Juwainī, Ghazzālī, whose fame surpassed that of the master. Ghazzālī's hostile attitude towards *kalām* is well-known (4). His work entitled *Iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām (The Reining in of the common people from the science of kalām)* was a source of embarrassment to the Ash'arite propagandists who reacted to it in various ways. Ibn 'Asākir tries to conciliate Ghazzālī's view by stating that « reining in the common people » was exactly what Ash'arī did (5). Subkī tries to explain it by pointing out that Ghazzālī was not very strong in the field of *kalām*. He may have written something on *uṣul al-dīn*, such as *Qawā'id al-'aqā'id* and *'Aqā'id ṣughrā*, « but as for an independent work *according to the method of the*

(1) See *Majmū'at ar-rasā'il al-kubrā* (2 vols.; Cairo : Sharafīya Press, 1323/1905), I, 459; cf. *Shadharāt*, III, 169-170. — There could be an objection to Ibn Taimīya as a witness, on the grounds of his Ḥanbalism; though Ibn Taimīya is not in the habit of misquoting his adversaries.

(2) Imām al-Ḥaramain al-Juwainī, *al-'Aqīda an-niẓāmīya* (Cairo : al-Anwār Press, 1367/1948), pp. 23 (line 6)-25.

(3) *Ṭabaqāt*, III, 263 (last five lines)-264; cf. *ibid.*, 260.

(4) Goldziher, *Vorlesungen*, 177 f., *Dogme*, 148 f.; Wensinck, *Muslim Creed*, 96 ff.

(5) *Tabyīn*, 26 (lines 5 ff.).

mutakallimūn (1), such a work I have not seen » (2). By the time we come to Faḍālī (d. 1236/1821), the attitude towards Ghazzālī's hostility against *kalām* is itself definitely hostile and clearly shows itself in the title of this Ash'arites's treatise in favor of *kalām: Kifāyat al-'awāmm fī 'ilm al-kalām* (The Sufficiency of the Common People in the science of *kalām*). In all three cases, the Ash'arite apologists do not mention Ghazzālī's *Iljām* itself, though their concern about it and about his references to Shāfi'ī in the *Iḥyā'* as prohibiting *kalām* is evident and evolves from a desire to be conciliatory to a deep feeling of vindictiveness.

When Ghazzālī reviews the sayings of the « Fathers » regarding *kalām*, he concludes that they were against the use of this science. This is what Ghazzālī understood from his own examination of the Ancestors' sayings. Furthermore, Ghazzālī makes it quite clear that Shāfi'ī himself was against *kalām*.

It is not until the advent of the great Ash'arite propagandists, such as Ibn 'Asākir and Subkī, that these sayings are re-interpreted systematically in one of two ways. On the one hand, to show that if the Ancestors were against *kalām*, what they were really against was the *kalām* of the heretics; and on the other, to show that *kalām* is admittedly dangerous, but definitely necessary, and consequently calls for caution in its use when needed, at which time only the experts should handle it.

In the period of time between Ghazzālī (d. 505) and Ibn 'Asākir (d. 571), *kalām* did not fare too well in the Shāfi'ite school of law. Two Shāfi'ites are known to have attacked *kalām* outright. One of these was Karajī (d. 532) who did so in a famous and controversial poem; another is Bustī (d. 388)

(1) Notice here that Subkī wants to make very clear his meaning of the term *kalām*, « according to the method of the *kalām*-experts », the real *kalām*, in other words, not that of the Ancestors, practised by Ghazzālī. This is one of the rare instances where Subkī does not want his terms to be vague. Subkī is, in effect, saying that Ghazzālī is no *mutakallim;* one cannot expect him to speak for *kalām* as one of its own advocates.

(2) *Ṭabaqāt*, IV, 103 : « *wa-anā lam ara lahu muṣannafan fī uṣūli 'd-dīni ba'da shiddati 'l-faḥṣi illā an yakūna Qawā'id al-'aqā'id wa-'Aqā'id ṣughrā wa-ammā kitābun mustaqillun 'alā qā'idati 'l-mutakallimīna fa-lam arah.* »

who wrote a work entitled: *Freedom from Need of Kalām and of its Advocates (al-Ghunya 'an al-kalām wa-ahlih).* Subkī objects to Karajī's poem suspecting forgery (1) but condemning the author *whoever he may be* (2). As for Bustī's work against *kalām* and those who advocate it, Subkī cites the work and makes no comment (3).

Conclusion

There is a thread which runs conspicuously through the warp and woof of Ash'arite polemic and history. This two-way thread in Ash'arism's fabric is nowhere so conspicuous as in Subkī's *Ṭabaqāt.* None other than Subkī has been able to weave so masterfully that design of Ash'arism which, on closer view, shows Ash'arī and the Ash'arites going in two different directions.

When Subkī pleaded his case for Ash'arism to the Shāfi'ite school of law he used as his cardinal principle a legal doctrine. It was a legitimate legal doctrine, accepted by the schools of law ; namely, the doctrine of the double legal truth. And this is how it worked in law. An *imām*, such as Shāfi'ī or Ibn Ḥanbal, is quoted by some of his followers as in favor of a legal opinion concerning a point of law. He is also quoted by others among his followers as in favor of another legal opinion concerning the same point. As there is no possibility of knowing which legal opinion supersedes the other, both opinions are accepted as legally valid. One then has a choice of following one of these two legal opinions. When a lawyer refers to one or the other of these two opinions, he quotes his authority ; for instance, Shāfi'ī's legal opinion according to such and such a report *(riwāya)* from Shāfi'ī, upholding such and such a course, or opinion. Some books were written with a view to collecting all such points of law concerning which there were two variant opinions, either of which could be followed (4).

(1) *Ṭabaqāt,* IV, 82 (line 22) ff.
(2) *Op. cit.,* IV, 85 (line 15).
(3) *Op. cit.,* II, 218 (line 15).
(4) Such a work is that of Abū Ya'lā (d. 458), entitled *Kitāb ar-riwāyatain*

It is on the basis of this doctrine of the double legal truth that Subkī disposes of all traditions of Shāfi'ī against *kalām*. He admits, as we have seen, the existence of the anti-*kalām* traditions attributed to Shāfi'ī, but counters that other traditions are also related on Shāfi'ī's authority which give evidence of the contrary opinion.

Now the question as to which of the two opinions one must adopt is left to the individual discretion of the jurisconsult who arrives at a decision in favour of the one or the other on the basis of another legal principle, namely, *ijtihād;* that is to say, on the basis of a personal opinion arrived at after he has *exerted* himself in the study of the sources of law in order to form a legal opinion.

It is on the basis of *ijtihād* that Subkī explains not only how Ash'arī had two views (*wajh;* incidentally *wajh* also means face) to his theology, but also how the celebrated Juwainī could have been a *mutakallim* and then change to a traditionalist after a death-bed repentence for having indulged in a life-long practice of *kalām*. Subkī attempts to take the edge off traditionalist polemics by declaring this change of heart as a perfectly normal thing. What Subkī is saying is that Ash'arism has two faces; and an Ash'arite is no less Ash'arite for having the one or the other. It is simply a matter of *ijtihād* (1).

This principle of the double legal truth with which Subkī tried to conciliate the *kalām*-using Ash'arī with the Ash'arī of unadulterated traditionalism, explaining these two *wajhs* of Ash'arī as a matter of *ijtihād*, did not meet with success among the Shāfi'ite traditionalist lawyers. They understood the principle of *ijtihād* perfectly well; but they applied it strictly and solely to matters of law. Where dogmatic theology was concerned, *ijtihād* had no place — so far as they were concerned.

wa'l-wajhain (The Book of the two Reports and the two Ways). This work was later supplemented by his son Ibn Abī Ya'lā (d. 526). Ibn Aqīl's (d. 513) *Kitāb al-ishāra* is an abridgment of the original work of the father. See Ibn Rajab, *Dhail*, I, 189 and 212.

(1) *Ṭabaqāt*, III, 264 (line 1).

This is, in the final analysis, the main reason for the failure of Ash'arism to attract the traditionalists. After Subkī, Ash'arism became more and more rationalist, less and less conciliatory. It had failed to obtain its legitimacy, and had given up the struggle to infiltrate the schools of law.

The case of Ash'arism's failure in theology is reminiscent of the case of Ẓāhirism's failure in law. Ash'arism's case was that of Ẓāhirism in reverse. Ẓāhirism failed as a school of law because of its failure to *include* among its sources of jurisprudence, a rational element (the principle of analogy, *qiyās*), following the example of the other four sunnite schools of law. Ash'arism failed as a school of theology because of its failure to *exclude* from its sources of theology, a rational element (the principle of metaphorical interpretation, *ta'wīl*), following the example of the traditionalists who constituted the majority membership of all the sunnite schools of law.

Here, then, we find both Ẓāhirism and Ash'arism without full membership in the orthodoxy of the sunnite schools of law. Both had missed the mark of orthodoxy: one by falling short of it; the other, by exceeding it. And though they shared a common experience of failure, the one was the arch enemy of the other, for their principles were diametrically opposed to one another.

Ash'arism and Ẓāhirism failed as systems; one as a system of theology, the other as a system of law. This failure did not entail the failure of each of their members as orthodox. An Ash'arite was still orthodox by virtue of his membership in one of the schools of law, the Shāfi'ite school, for instance. A Ẓāhirite was still orthodox by virtue of his membership in the traditionalist system of theology. A Mu'tazilite, whose system of theology had failed to gain legitimacy, was still orthodox by virtue of his membership in one of the sunnite schools of law, the Ḥanafite, for instance. A Ẓāhirite could still, by virtue of his orthodoxy through membership in traditionalist theology, condemn both Mu'tazilism and Ash'arism as heretical. This is exactly what the Ẓāhirite Ibn Ḥazm did.

The rule of the majority as expressed by the general consensus of the Muslims had denied legitimacy to juridical Ẓāhi-

rism and theological Ash'arism. Sunnite consensus accepted the rational element in law, against Ẓāhirism, and rejected it in theology, against Ash'arism.

* * *

To sum up: the place of Ash'arism in the historical development of Muslim theology has been allotted an exaggerated importance. Whenever this happens in the writing of history, something else is sure to suffer in the process. And the loss, in the final analysis, is our own. The place of traditionalism in the history of Muslim religious thought has been minimized, and its importance overlooked. This misjudgment arises from our ignorance concerning the Ash'arite family, as well as the traditionalist family. We saw in the Ḥanbalites what the Ash'arites wanted us to see: a small group of backwater theologians, pitifully pitted against the much more numerous and more progressive Shāfi'ites, whom we believed to be allied to the Ash'arites. What we failed to see was that the Ash'arites were opposed by the Shāfi'ites themselves. If the Shāfi'ites were not as vocal against Ash'arism as the Ḥanbalites, it was because of their peculiar situation: the majority of the Ash'arites whom they opposed theologically were members of their own school of law. If the Ḥanbalites were more vocal, in fact the most vocal group among the traditionalists, it was because their members were not involved: they were traditionalists through and through, as well as a recognized sunnite school of law. We have taken it for granted that the Shāfi'ite school of law formed the shielding armour of Ash'arism; when, in reality, the majority of Shāfi'ites regarded Ash'arism as a parasite, and were hard at work ridding themselves of it.

Furthermore, we have been misled by Ash'arite sources into thinking that the enemies of Ash'arism were, on the one hand, Mu'tazilism, the ultrarationalists who divested God of His attributes; and, on the other hand, Ḥanbalism, the ultraconservatives, who were plagued by crass anthropomorphism. This picture was calculated to convince its viewers that Ash'arism was the middleroad orthodoxy. And so we dutifully

became convinced not only of this, but of more, by force of implication. We became convinced that these enemies of Ash'arism were also the enemies of the Shāfi'ite school of law. This took us a long way away from seeing that the great upheaval between Ash'arism and traditionalism was taking place *within the Shāfi'ite school itself.* The majority of the Shāfi'ites, who were not Ash'arites, harbored no hatred for Ḥanbalism. On the contrary, it was with Ḥanbalites, not with Ash'arites, that the Shāfi'ites were in alliance, together with all the other traditionalists, against their common enemy: Ash'arism. The alliance was not a new one; it had been in existence since the days of Mu'tazilism.

The Ash'arism we have known, i. e. rationalist Ash'arism (not the Ash'arism of Ash'arī's *Ibāna*, which is purely traditionalist), was not the main current in Muslim theological thought. It was, and is, one current among others. The main current should be sought for in a different direction; in the direction of traditionalism.

The study of the Ash'arite movement is difficult because it is a movement fraught with unsolved questions. It develops under a highly dubious designation. Its greatest thinkers are known for their death-bed repentence and their return to the traditionalist *credo* of the Ancestors. Whether or not these anecdotes are historically sound, the Ash'arite propagandists themselves treated them as though they were, and explained them as examples of the traditionalist side of Ash'arism. It may very well be that these anecdotes were concoctions put together by anti-Ash'arite traditionalists who presented them as answers to, and variations on, the Ash'arite theme of Ash'arī's re-conversion to *kalām*, after he had been converted from it and from Mu'tazilism.

Yet, in spite of all our preoccupation with Ash'arism, a comprehensive study of this movement is still lacking. Perhaps the reason for this is that we have been off-track. The sources examined here briefly have, so to speak, derailed us and we have consequently not been able to make real progress. A serious obstacle towards a comprehensive study and appreciation of this movement is the lack of monographs on each of

the great theologians and jurisconsults encompassing a study of their life and times, as well as of their thought. The important periods are those clustered around the fifth/eleventh century, perhaps the most important period in the development of Muslim institutions in the field of law as well as in the field of theology. The key personalities, next to Ash'arī (d. ca. 324), are: Bāqillānī (d. 403) (1), Juwainī (d. 478), Ghazzālī (d. 505), Shahrastānī (d. 548) and Rāzī (d. 606). Another serious obstacle is the lack of similar studies with regard to the other great movements, contemporary with Ash'arism; namely, Mu'tazilism, especially just before and during the rise of Ash'arism, and Ḥanbalism which survived them both as the spearhead of the traditionalist movement. These movements must be studied, if only to avoid attributing to Ash'arism roles and characteristics which rightly belong elsewhere. Moreover, it would be well to consider together the development of law and theology in this very important period in the development of Muslim Institutions. For we cannot hope to understand the nomocracy of Islam if we study the theology of Islam without its relation to Islamic law.

George MAKDISI
(Boston, Mass.).

(Concluded)

(1) Father McCarthy's work on Ash'arism, especially Bāqillānī, is highly important in this regard and a substantial step in the right direction, since we need the texts themselves in order to study Ash'arite thought. But the texts must, in view of the danger of spuriousness, be carefully examined as to their authorship. Maybe we shall never be able to do this with regard to Ash'arī. Maybe Ash'arī's « two faces » have disfigured him historically in a permanent way and beyond recognition. But this is a problem which nevertheless has to be faced and recognized.

LES CLASSIQUES DU SCRIBE EGYPTIEN AU XV^{E} SIÈCLE

Dans un volumineux ouvrage de quatorze tomes, Qalqashandi expose le rôle et la composition du personnel de la chancellerie d'État, non sans avoir fait l'éloge de l'écriture, qui place au premier rang l'homme sachant lire et écrire. Ceci fait, il passe en revue tout ce que doit savoir un bon secrétaire. L'ensemble des connaissances indispensables serait long et, en tout cas, l'auteur a estimé qu'il devait fournir lui-même les éléments essentiels de géographie, d'histoire politique sommaire, d'histoire naturelle, zoologie et minéralogie, de cosmographie et de notions sur la mesure du temps. Il aborde ensuite la technique du métier et publie un certain nombre de pièces diplomatiques et administratives (1).

Au préalable, en quelques pages, Qalqashandi procure une courte bibliographie des sources utiles aux grands commis d'administration, dont il a exclu l'histoire et la géographie, pour lesquelles il se contentera d'inviter le lecteur à recourir à son œuvre propre. « Lorsqu'un secrétaire, nous dit-il, aura compulsé les livres consacrés aux disciplines les plus diverses, il pourra faire passer dans sa correspondance des connaissances approfondies. »

Il s'agit donc d'une sorte d'aide-mémoire (2), le but étant de fournir un instrument de travail commode pour les scribes des

(1) Quelques entretiens au sujet de cette étude avec mes amis Henri Laoust et Henri Massé m'ont procuré des renseignements précieux et je désire leur exprimer ma gratitude.

(2) Ce texte se trouve dans le tome I de la 1re édition (279-286) et à la fin du même volume de la seconde, laquelle a servi de base à la présente traduction (467-479).

ministères, probablement dans un double but, d'abord savoir exactement de quoi il retourne, et ensuite leur permettre d'émailler leurs documents de citations appropriées. Ce manuel en raccourci facilitait la possibilité de faire montre à peu de frais d'une sorte de savoir encyclopédique.

D'ailleurs il n'a guère d'originalité : Qalqashandi avait sous les yeux l'opuscule d'un de ses devanciers, Muhammad Akfani, mort en 749/1348, l'*Irshad al-Qasid*, édité au Caire il y a plus de soixante ans, non sans de nombreuses négligences (1).

La division adoptée par Qalqashandi, qui repose sur une hiérarchie de la bibliographie, appartient en propre à Akfani. Elle énumère les manuels, fournissant des renseignements élémentaires qu'on doit apprendre par cœur, d'où le foisonnement des traités en vers ; puis ce sont les ouvrages plus développés, d'une moyenne étendue toutefois, au moyen desquels on acquiert une culture ; enfin, des œuvres de longue haleine, d'érudition, susceptibles de provoquer une spécialisation.

La présente notice comporte trois parties, l'une donnant la traduction du texte arabe, une autre reprenant dans l'ordre chronologique la liste des auteurs cités. On se rendra ainsi compte du succès des écrivains anciens, dont la valeur est restée incontestée. On assiste néanmoins à l'utilisation des commentaires plus récents, ceux des VII^e/XIII^e et VIII^e/XIV^e siècles notamment, qui font disparaître les textes de base : c'est le succès des professeurs de madrassa, dont les gloses étaient apprises par cœur. Un index alphabétique permettra enfin de retrouver facilement ces auteurs.

C'est sans doute un aspect peu important de la société égyptienne, mais il m'a paru digne d'un certain intérêt, et, sans combler une lacune essentielle de l'histoire de la culture, cette nomenclature servira à préciser quelques notions, même si elles manquent de nouveauté.

(1) Voir plus loin, le Répertoire chronologique, n° 190.

NOMENCLATURE DES SCIENCES COURAMMENT UTILISÉES PAR LES SAVANTS, DES OUVRAGES LES PLUS RÉPUTÉS DANS LES DIVERSES BRANCHES, AVEC LES NOMS DES AUTEURS.
LE SUJET COMPORTE SEPT CHAPITRES, DANS LESQUELS SERONT ÉNUMÉRÉES CINQUANTE-QUATRE SCIENCES.

CHAPITRE I

Les belles-lettres, comprenant dix sciences. (1)

1. — La lexicographie. — *a*) (2) *Al-Muntakhab wal-mudjarrad*, de Kura' — l'*Adab al-Katib*, d'Ibn Qutaiba — le *Fiqh al-Lugha*, de Tha'alibi — le *Fasih*, de Tha'lab — la *Kifayat al-mutahaffiz*, d'Ibn Adjdabi — l'*Alfiya*, d'Ibn Asba'.

b) — Le *Mudjmal*, d'Ibn Faris — le *Diwan al-adab*, d'(Abu Ibrahim) Farabi (3) — l'*Islah al-Mantiq*, d'Ibn Sikkit.

c) — Le *Djami'*, d'Azhari — *al-'Abab al-zakhir*, de Saghani — le *Sahah*, de Djauhari.

On lit dans l'*Irshad al-Qasid* (4) : « Aucun livre n'est plus profitable ni plus complet que le *Muhkam* d'Ibn Sida.»

2. — La morphologie (5). — *a*) — *Al-Tasrif al-muluki*, d'Ibn Djinni — le *Ta'rif*, d'Ibn Malik.

b) — Le *Tasrif*, d'Ibn Hadjib, un des livres les plus parfaits et les plus complets sur le sujet.

c) — Le *Mumti'*, d'Ibn Usfur — les commentaires du *Tasrif* d'Ibn Hadjib, et ceux d'autres œuvres.

3. — La grammaire (6). — *a*) — La *Kafiya*, d'Ibn Hadjib —

(1) *Irshad al-Qasid*, 21-30.

(2) Pour éviter d'alourdir cette traduction, nous désignerons par des lettres, *a*, *b* et *c*, les trois catégories d'ouvrages auxquels se réfère Qalqashandi, après Akfani. Il y a d'abord les résumés *(a)*, *mukhtasar*, ce qu'on pourrait appeler les manuels d'enseignement ; puis les traités un peu plus développés *(b)*, *mutawassita*, les livres de vulgarisation ; et enfin, les œuvres de longue haleine *(c)*, *mabsuta*, ou les travaux d'érudition.

(3) Les mots entre parenthèses ne se trouvent pas dans le texte arabe.

(4) *Irshad al-Qasid*, 23.

(5) *Tasrif:* voir *Encyclopédie*, III, 894.

(6) *Encyclopédie*, III, 894.

Al-Durrat al-Alfiya, d'Ibn Mu'ti — la *Khulasa*, d'Ibn Malik.

b) — Le *Mufassal*, de Zamakhshari — le *Muqarrab*, d'Ibn Usfur — *Al-Kafiyat al-shafiya*, d'Ibn Malik — le *Tashil al-fawaïd*, du même auteur, œuvre complète, malgré sa forme très concise.

c) — Le *Kitab*, de Sibawaih, avec ses commentaires — le commentaire de l'*Alfiya* (d'Ibn Malik), par Ibn Qasim — le commentaire du *Tashil* (d'Ibn Malik), par le même auteur, et le commentaire de ce dernier ouvrage par Shihab al-din Samin — le commentaire du *Tashil* (d'Ibn Malik), dû au cheikh Athir al-din Abu Haiyan, qui est l'œuvre la plus étendue.

4. — La stylistique (1). — Un des ouvrages consacrés à ce sujet est le livre de Mitham Bahrani (2), qui est très rare et difficile à trouver.

5. — La rhétorique. — Au nombre des ouvrages rédigés sur cette matière, il faut citer : — le *Nihayat (al-idjaz fi dirayat) al-i'djaz*, de Fakhr al-din Razi — *Al-Djami' l-kabir*, d'Ibn al-Athir Djazari.

6. — La science des tropes (3). — Traités spéciaux : — *a*) le *Zahr al-rabi'*, de Mutarrizi.

b) le *Badi'*, de Tifashi — le commentaire de la *Badi'iya*, par l'(auteur), Safiy al-din Hilli.

c) Le *(Tahrir) al-Tahbir*, d'Ibn Abil-Asba'.

Remarque importante. — Certains ouvrages traitent à la fois de la stylistique, de la rhétorique et de la technique des tropes : — le *Raud al-azhar*, d'Ibn Malik — l'*Idah* (4), d'Ibn Malik. — Le plus couru, en Égypte, est le *Talkhis al-miftah* du grand cadi Djalal al-din Qazwini, qui a été l'objet de nombreux commentaires, dont : — celui de Khalkhali — celui d'Akmal al-din — celui du cheikh Baha al-din Subki, qui a le plus de succès et est le plus pratiqué — et le commentaire du cheikh Sa'd al-din Taftazani.

(1) *Encyclopédie*, I, 625 ; III, 241 ; 2e éd. anglaise, I, 981.

(2) La nisba est fautive dans l'*Irshad* et dans Qalqashandi ; elle est rétablie d'après Sarkis (voir le Répertoire, n° 142).

(3) *Badi'* : voir *Encyclopédie*, I, 567 ; 2e éd. anglaise, I, 857.

(4) On lit *Misbah* dans l'*Irshad al-Qasid*.

7. — La métrique (1). — *a*) — Le *Arud* d'Ibn Malik — le poème en *lam* d'Ibn Hadjib, que de nombreux auteurs ont commenté, notamment le cheikh Djamal al-din Ibn Wasil et le cheikh Djamal al-din Asnawi. — Sawi a composé un poème en *lam*, qu'on peut comparer à celui d'Ibn Hadjib et dont l'imam Qazwini a fourni un commentaire convenable. — Aiki a composé sur la métrique un excellent manuel, ainsi que Djauhari.

b) — Le *Arud* d'Ibn Qatta' — le *Arud* d'Ibn Khatib Tabrizi.

c) — L'ouvrage d'Amin al-din Mahalli — le *Arud* du Maître Abul-Hasan Arudi, communément appelé le Maître de Muqtadir — Notre ami Sha'ban Athari, le prévôt des marchés du Vieux-Caire, a composé là-dessus un poème en *lam* de grande classe, intitulé *Hidayat al-dalil ila ilm al-khalil*, œuvre complète, facile à apprendre par cœur.

8. — La science de la rime. — *a*) — Les *Qawafi* d'Aiki.

b) — Les *Qawafi* d'Ibn Qatta'.

c) — Les *Qawafi* d'Ibn Sida.

9. — Les règles de la calligraphie. — Sur les principes de la calligraphie, on possède : — le poème en *lam* de Sha'ban Athari — un traité d'Ibn Husain sur l'écriture dite *thulth* (2). — Le cheikh Izz al-din Ibn Abd al-Salam a composé un traité sur l'écriture cursive. Pour la technique de la forme des lettres de l'alphabet, spécialement en ce qui concerne le Coran, il y a le poème en *ra* de Shatibi. — D'autre part, il est question de l'alphabet au cours des ouvrages généraux de grammaire, comme, par exemple, dans le *Tashil* (d'Ibn Malik). D'ailleurs, j'en ai traité moi-même d'une façon suffisante dans le présent ouvrage.

10. — Science de la lecture coranique. — Le *Tanbih* d'Abu Amr Dani.

(1) *Arud:* voir *Encyclopédie*, I, 469 ; 2e éd. anglaise, I, 667.
(2) *Encyclopédie*, I, 392.

Chapitre II

Les disciplines de la loi, soit neuf sciences. (1)

1. — Les lois relatives au don de prophétie. — Il existe un ouvrage d'Aristote et un livre de Platon. La majeure partie des questions soulevées est traitée dans la Cité modèle (*Madina fadila)* d'Abu Nasr Farabî. A la fin des *Tawali' (al-anwar)* et du *Misbah (al-arwah)* de Baidawi, certains problèmes de cet ordre sont abordés.

2. — La science des lectures coraniques. — *a*) Le *Taisir* d'Abu Amr Dani : l'ouvrage fut mis en vers par Shatibi dans un poème portant le titre de *Hirz al-amani.* Cette poésie est bien suffisante et dispense de consulter d'autres œuvres : elle fut d'ailleurs l'objet de nombreux commentaires. Ibn Malik a composé un excellent poème en *dal* sur cette science des lectures, mais il a eu peu de succès.

c) — La *Rauda fil-qiraat* (de Kawashi) (2) et les commentaires de la *Shatibiya*, notamment celui de Fasi.

3. — L'exégèse. — *a*) Le *Zad al-masir*, d'Ibn Djauzi — le *Wadjiz*, de Wahidi — et le *Nahr* d'Abu Haiyan.

b) — Le *Wasit*, de Wahidi — le *Kashshaf*, de Zamakhshari — les *Ma'alim al-tanzil*, de Baghawi.

c) — Le *Basit*, de Wahidi — le Commentaire de Qurtubi — le Commentaire de l'imam Fakhr al-din (Razi) — le *Bahr muhit*, d'Abu Haiyan.

Il convient de savoir que chacun de ces exégètes s'est intéressé plus spécialement à un aspect pour lequel il éprouvait une certaine prédilection : c'est ainsi que Tha'labi (3) se plaît à conter les anciennes histoires, qu'Ibn Atiya est plutôt attiré par les problèmes de la langue arabe, qu'Ibn Faris (4) envisage

(1) *Irshad al-Qasid*, 54-62.

(2) C'est une hypothèse, très probable, car l'*Irshad al-Qasid* cite à cette place un commentaire du Coran par ce Kawashi.

(3) Rétabli d'après l'*Irshad al-Qasid*, car dans Qalqashandi, on lit : Tifashi.

(4) On lit : Ibn Atiya, une seconde fois, dans Qalqashandi, et le nom d'Ibn Faris est pris dans l'*Irshad al-Qasid* (en réalité : Ibn Faras).

les décisions juridiques, et que Zadjdjadj témoigne de sa complaisance pour le stylistique, et ainsi de suite.

4. — La transmission du hadith. — Les plus précis et les plus authentiques des ouvrages composés sur ce sujet sont le *Sahih* de Bukhari et le *Sahih* de Muslim, que Dieu soit Satisfait d'eux ! Puis viennent les œuvres intitulées *Sunan*, comme ceux d'Abu Dawud, de Tirmidhi, de Nasaï, d'Ibn Madja et de Daraqutni, puis les *Musnad* les plus connus, tels ceux d'Ahmad (ibn Hanbal), d'Ibn Abi Shaiba, de Bazzar, et d'autres recueils analogues. Parmi les biographies il faut citer la *Sira* d'Ibn Hisham et le *Zahr al-khamayil*, d'Ibn Saiyid al-Nas.

c) — Parmi les ouvrages offrant le texte des hadith, en négligeant les noms des transmetteurs, il y a le *Djami' al-usul*, d'Ibn al-Athir.

b) — Le *Djam' bain al-sahihain*, de Humaidi, et le résumé du *Djami' al-usul*, par son auteur même.

a) — Les livres traitant des principes sont l'*Ilmam bi-ahadith al-ahkam*, du cheikh Taqiy al-din Ibn Daqiq al-Id — et la *Umdat al-ahkam*, du hafiz Abd al-Ghani Maqdisi.

Au nombre des ouvrages d'exhortations, invitant au désir de la vie future et à l'horreur de l'enfer, citons : — les *Riyad al-salihin*, de Nawawi.

Parmi les recueils de prières, on mentionne : — les *Adhkar* du même auteur, et le *Silah al-mumin*, d'Ibn Imam.

On pourrait multiplier les citations d'ouvrages semblables conçus dans les desseins les plus divers : ils sont innombrables.

5. — L'enseignement du hadith — Parmi les livres qui facilitent l'accès à cette science, il y a : — les *Ulum al-hadith*, d'Ibn Salah — le *Taqrib al-taisir*, de Nawawi — les *Ulum al-hadith*, de Hakim — et la *Kifaya*, de Khatib Abu Bakr.

La question est traitée en partie dans la préface du *Djami' al-usul* (d'Ibn al-Athir), mentionné dans la section de la transmission du hadith.

c) — Sur le sujet des noms des transmetteurs, il y a — le *Kamal* (de Nadjdjar).

c) — Sur le style des hadith, on peut citer : — les commentaires de Bukhari par Ibn Battal, par Ibn Tin Maghribi, par Mughultay, par Kirmani, par notre maître Siradj al-din Ibn

Mulaqqin — les commentaires de Muslim par le cadi Iyad et par le cheikh Muhyi al-din Nawawi — le commentaire des *Sunan* (d'Abu Dawud), par Khattabi — les commentaires de la *Umdat* (*al-ahkam*, de Maqdisi), par le cheikh Taqiy al-din Ibn Daqiq al-Id et par le cheikh Tadj al-din Fakihani.

Dans le domaine des traditions isolées, il y a : — les *Gharibain* de Harawi — la *Nihaya* d'Abul-Sa'adat Ibn al-Athir, sans compter d'autres ouvrages de disciplines variées.

6. — Les bases de la religion. — *a*) — Les *Tawali'* et le *Misbah* du cadi Nasir al-din Baidawi — les *Qawa'id al-aqaïd*, du maître Nasir al-din Tusi — les *Arba'in*, de Djamal al-din Ibn Wasil.

b) — Le *Muhassal* de l'imam Fakhr al-din (Razi) — les *Sahaïf*, de Samarqandi — les commentaires des *Tawali'* (de Baidawi) par le saiyid Ibri et par le cheikh Izz al-din Isfahani.

7. — Les bases du droit. — *a*) — Le *Manuel* d'Ibn Hadjib — le *Minhadj* de Baidawi — le *Tanqih*, de Qarafi — les *Qawa'id*, d'Ibn Sa'ati.

b) — Le *Tahsil* d'Urmawi.

c) — L'*Ihkam*, d'Amidi — le *Mahsul*, de l'imam Fakhr al-din (Razi) — les commentaires du *Manuel* d'Ibn Hadjib, comme, par exemple, celui de Qutb al-din Shirazi, les deux commentaires de Subki (1), celui du cheikh Shams al-din Isfahani, le commentaire de Adud al-din (Idji), qui est le plus solide — le commentaire du *Minhadj* de Baidawi, par Ibn Mutahhar, et celui du cheikh Djamal al-din Asnawi, ainsi que d'autres livres du même genre — et le commentaire du *Tanqih* (de Qarafi), par son auteur.

8. — La dialectique. — *a*) — Le *Mughni*, d'Abhari — les *Fusul*, de Nasafi — la *Khulasa*, de Maraghi — et la *Ma'una*, d'Abu Ishaq Shirazi.

b) — les *Nafaïs*, de Umaidi — et les *Wasaïl* (2), d'Urmawi.

c) — Le *Tahdhib al-nukat*, d'Abhari (3).

(1) Dans le texte : Masili, que l'éditeur de Qalqashandi a corrigé dans un autre passage (VI, 22) avec vraisemblance. Ce nom n'est pas cité dans l'*Irshad al-Qasid*.

(2) *Rasaïl* dans l'*Irshad al-Qasid*.

(3) Urmawi dans l'*Irshad al-Qasid*.

9. — La science du droit. — *a*) — Au nombre des manuels chaféites, il faut citer : — le *Manuel* de Muzani — le *Manuel* de Buwaiti — le *Wadjiz*, de Ghazali — le *Tanbih*, d'Abu Ishaq Shirazi — le *Muharrar*, de Rafi'i — le *Minhadj*, de Nawawi — le *Petit Hawi*, de Abd al-Ghaffar Qazwini — le *Adjab al-Idjab*, le *Djami' l-mukhtasarat wa-mukhtasar al-djawami'*, du cheikh Kamal al-din Nashaï (1).

b) — Le *Muhadhdhab*, d'Abu Ishaq Shirazi — le *Wasit*, de Ghazali — le *Sharh Saghir*, de Rafi'i — la *Rauda*, de Nawawi — les *Djawahir*, de Qamuli. — L'ouvrage le plus complet est le résumé du *Muntaqa* du cheikh Kamal al-din Nashaï (1).

c) — L'*Umm*, de l'imam Shafi'i — le *Hawi*, de Mawardi — le *Bahr*, de Ruyani — la *Nihaya*, de l'Imam al-haramain (Djuwaini) — le *Basit*, de Ghazali — le *Shamil*, d'Ibn Sabbagh — la *Tatimma*, de Mutawalli — la *Idda*, d'Abul-Makarim Ruyani — le grand commentaire du *Wadjiz* (de Ghazali), par Rafi'i — le commentaire du *Muhadhdhab* (d'Abu Ishaq Shirazi), par Nawawi, dans lequel l'auteur parvint au sommet de la perfection : s'il l'avait mené à bonne fin, on aurait pu se passer de la plupart des ouvrages de ce rite — la *Kifaya*, ou commentaire du *Tanbih* (d'Abu Ishaq Shirazi), par Ibn Raf'a, et, du même auteur, le *Matlab*, ou commentaire du *Wasit* (de Ghazali) — le *Bahr muhit fi sharh al-wasit*, de Qamuli. — Un des plus beaux ouvrages est la *Muhimmat ala Rafi'i wal-rauda*, du cheikh Djamal al-din Asnawi.

Ouvrages hanéfites : — *a*) — la *Bidaya* (de Marghinani) — le *Nafi'* (de Samarqandi) — le *Kanz* (de Nasafi) — le *Madjma' l-bahrain* (d'Ibn Sa'ati) — et le *Mukhtar al-fatwa* (de Marghinani).

c) — Le *Muhit* (de Sarakhsi) — le *Mabsut* (de Shaibani) — le *Tahrir* (de Dimashqi) — le *Djami' l-kabir* (de Shaibani) — et d'autres ouvrages.

Ouvrages malékites — *a*) — Le *Talqin*, du cadi Abd al-Wahhab — le *Manuel* d'Ibn Djallab — le *Manuel* d'Ibn Hadjib

(1) Nous conservons la leçon de la Première édition de Qalqashandi, et on lit Shaibani dans la seconde : l'*Irshad al-Qasid* est hors de cause, car Nashaï lui est postérieur (plus loin, Répertoire, n° 196).

— Le Manuel le plus valable en cette matière est celui du cheikh Khalil le Malékite, qu'on peut mettre en parallèle avec presque tout l'ensemble des autres livres.

b) — Le *Tahdhib*, de Baradhi'i — les *Djawahir*, d'Ibn Shas — le *Nazm al-durr*, de Sharimsahi.

c) — Les *Nawadir*, d'Ibn Abi Zaid — le *Bayan wal-tahsil* — le Livre d'Ibn Yunus — le commentaire du *Talqin* (de Abd al-Wahhab), par Mazari, qui n'a pas été achevé — la *Dhakhira*, de Qarafi.

Ouvrages hanbalites : — *a*) — Le *Manuel*, de Khiraqi (1) — la *Nihaya Sughra*, d'Ibn Ruzain.

b) — Le *Muqni'* (d'Ibn Qudama) et le *Kafi* (d'Ibn Qudama).

c) — Le *Mughni*, d'Ibn Qudama.

Parmi les œuvres relatives aux différences entre les quatre rites, citons : — l'*Ikhtilaf wal-djam'*, d'Ibn Hubaira le hanbalite.

Parmi les livres traitant des opinions rituelles des anciens, on connaît : — l'*Ishraf*, d'Ibn Mundhir.

Chapitre III

Les sciences physiques, comprenant douze branches (2)

1. — La médecine — *a*) — Le *Mudjiz*, d'Ibn Nafis — les *Fusul*, d'Hippocrate.

b) — Le *Mukhtar*, d'Ibn Hubal — les *Mia*, de Masihi — le *Shafi*, d'Ibn Quff.

c) — Le *Kamil al-sina'a*, communément appelé le *Maliki* — le *Qanun*, du praticien éminent Abu Ali ibn Sina (Avicenne), savant (3) qui fit passer la médecine de la confusion à l'ordonnance impeccable : c'est l'ouvrage le plus complet, au style le plus soigné, avec un arrangement des plus harmonieux.

(1) Haraqi dans l'*Irshad al-Qasid* et la première édition de Qalqashandi ; on lit Hadhaqi dans la seconde.

(2) *Irshad al-Qasid*, 65-78.

(3) Jugement emprunté à l'*Irshad al-Qasid*, 66.

2. — L'art vétérinaire — Parmi les ouvrages composés sur cette discipline, il faut citer : — le livre de Hunain ibn Ishaq.

3. — La fauconnerie — Parmi les livres écrits sur ce sujet, il y a : — le *Qanun Wadih.*

On trouve dans la *Falaha* (1) d'Ibn Awwam des notions suffisantes sur l'art vétérinaire et la fauconnerie.

4. — La physiognomonie. — Parmi les ouvrages composés sur cette science, il y a : — le Livre d'Aristote — La *Firasa*, de l'imam Fakhr al-din Razi (2).

Philon a consacré un ouvrage à l'étude de la physiognomonie chez les femmes.

5. — L'oniromancie. — *a*) — les *Fawaïd al-faraïd*, d'Ibn Daqqaq — le *Ta'bir*, de Hanbali, classé par ordre alphabétique.

b) — Le commentaire du *Badr Munir*, par Hanbali.

c) — L'œuvre d'Abu Sahl Masihi — le *Bushra* (de Qurtubi), commentaire d'une œuvre de Kirmani.

6. — L'astrologie. — *a*) — Le *Mudjmal al-usul*, de Kushiyar — le *Djami' saghir*, de Muhyi al-din Maghribi.

b) — Le *Tarikh wal-Mughni*, d'Ibn Hibinta.

c) — Le *Madjmu'*, d'Ibn Suraidj (3).

Certains livres ne traitent que de points de détail : c'est le cas des *Adwar* d'Abu Ma'shar — de l'*Irshad* d'Abul-Raihan Biruni — des *Mawalid* de Khasibi — des *Tahawil* de Sidjzi (4) — des *Masaïl* de Qasrani (5) — des *Daradj al-falak* de Tankalusha (6).

On possède comme introduction à cette science le *Madkhal* de Qabisi, et le *Tafhim* de Biruni, qui est une véritable introduction à cette spécialité. On y trouve les précisions mathématiques dont on peut avoir besoin.

(1) D'après l'Irshad al-Qasid, car Qalqashandi fournit : *Iladjain.*

(2) L'*Irshad al-Qasid* ajoute : « L'ouvrage de Fakhr al-din procure la substance du Livre d'Aristote, avec des adjonctions importantes. »

(3) Lecture douteuse, voir plus loin le Répertoire, n° 181.

(4) Rétabli d'après l'*Irshad al-Qasid;* on lit : Saharti dans Qalqashandi.

(5) Encore une leçon de l'*Irshad al-Qasid*, et on lit Qaisarani dans Qalqashandi.

(6) Tankalusa, dans l'*Irshad al-Qasid*, et Saklusha dans Qalqashandi.

7. — La magie (1), les carrés magiques (2) et les concordances heureuses (3). — Parmi les œuvres traitant de la magie et dont les méthodes sont généralement prises en considération, on cite : — le *Sirr maktum*, attribué à l'imam Fakhr al-din (Razi), — la *Djamhara*, de Kharizmi — le *Timée* (4), d'Aristote. — Dans la *Ghayat al-Hakim*, de Madjriti, on peut lire des chapitres d'un enseignement suffisant.

Dans le domaine des carrés magiques, il y a : — les *Lataïf al-ma'arif*, de Buni, et le *Shams al-ma'arif*, du même auteur, ouvrage difficile à trouver. Dans les manuscrits de bonne qualité des *Luma' Nuraniya*, de Buni, on se procurera des informations suffisantes.

8. — La science des talismans. — On trouve dans le Livre de Tankalusha (5), traduit par Ibn Wahshiya, des modèles pour la fabrication des talismans, ainsi qu'une introduction à cette science, dont les bases sont posées dans la *Ghayat al-hakim* de Madjriti, avec cette opinion, exprimée dans l'*Irshad al-Qasid*, qu'on s'enrichit énormément à s'en servir comme base d'enseignement (6). — Abu Ya'qub Sakkaki a composé sur ce sujet une œuvre de grande valeur.

9. — La prestidigitation. — J'ai vu sur ce point des ouvrages anonymes.

10. — L'alchimie. — Il y a les œuvres volumineuses de Djabir ibn Haiyan. On lit dans l'*Irshad al-Qasid* : « Les travaux les plus représentatifs des musulmans sont : la *Tadhkira*, d'Ibn

(1) *Sihr:* voir *Encyclopédie*, IV, 425-435.

(2) *Harf*, l'ordonnance des lettres en carrés magiques (*Encyclopédie*, II, 283). — Cette science s'est maintenue jusqu'à l'époque contemporaine (Djabarti, I, 159, 160, 368 ; la traduction française élude le problème : II, 39-41 ; III, 124).

(3) *Wafq* se prend aussi avec la signification de carrés magiques (*Encyclopédie*, IV, 1140-1142 ; et pour les temps plus récents : Djabarti, I, 159, 160 ; II, 70, 94 ; traduction, II, 39-41 ; IV, 95, 153, où le mot a été sauté ou mal interprété).

(4) La bonne leçon dans l'*Irshad al-Qasid*, car Qalqashandi procure : Timaris.

(5) Tiqata, dans l'Irshad al-Qasid — Tabqata, dans la première édition de Qalqashandi — Tabtana, dans la seconde.

(6) Le texte de l'*Irshad al-Qasid* diffère de celui de Qalqashandi, et j'avoue que ma traduction est très conjecturale.

Kammuna (1), la *Rutbat al-hakim*, de Madjriti, et le commentaire des *Fusul*, de Aun ibn Mundhir. » La rédaction versifiée des *Shudhur* (*al-dhahab*, d'Ibn Sa'id) est une œuvre magnifique.

11. — L'agriculture. — Un manuel abrégé est l'*Agriculture égyptienne*. Un ouvrage de longue haleine est l'*Agriculture nabatéenne*, traduite par Abu Bakr ibn Wahshiya.

12. — La géomancie (2). — Parmi les ouvrages composés sur cette question, il y a les *Tadjarib al-arab*. Dans les *Muthallathat* d'Ibn Mahquf (3), on trouve les figures indispensables.

Remarque. — Aristote a composé huit ouvrages sur les sciences physiques, chacun d'eux contenant une section déterminée, qu'Ibn Sina a rendu d'une façon concise dans un résumé intitulé *Muqtadabat*, et dont Ibn Rushd (Averroès) a rédigé un extrait substantiel. Dans la plupart de leurs œuvres, les modernes ont confondu la physique avec la métaphysique, et c'est le cas dans les *Tawali'* et le *Misbah* de Baidawi.

Chapitre IV

La géométrie, qui comporte dix sciences. (4)

1. — La science des méthodes de construction. — Parmi les livres composés sur ce sujet, il y a l'œuvre d'Ibn Haitham et celle de Karadji.

2. — L'optique. — *a)* Le Livre d'Euclide ; *b)* l'ouvrage du vizir (5) Ali ibn Isa ; *c)* l'ouvrage d'Ibn Haitham.

(1) On ne lit cette leçon que dans la seconde édition de Qalqashandi ; dans la première et dans l'*Irshad al-Qasid*, on trouve : Ibn Miskawaih. L'opusucle d'Akfani connaît Ibn Kammuna (34-35).

(2) Ibn Khaldun parle du *khatt al-ramal* (*Prolégomènes*, I, 232 seq.) et Djabarti fait allusion aux *ashkal al-ramal* (IV, 27, 40 ; traduction, VIII, 58, 84).

(3) Muhaqqiq dans Qalqashandi, et Mahfuf dans l'*Irshad al-Qasid*.

(4) *Irshad al-Qasid*, 81-87 ; traduit par Wiedemann, *Beiträge*, IX, 182-192 ; voir pour les références à cette dernière étude : Brockelmann, *Supplement*, II, 169.

(5) La malencontreuse précision concernant Ali ibn Isa, le « vizir », se trouve déjà dans l'*Irshad al-Qasid*, confusion entre l'oculiste et le ministre de Muqtadir.

3. — Les miroirs ardents. — Parmi les ouvrages consacrés à cette question, il y a le livre d'Ibn Haitham.

4. — Les centres de gravité. — Parmi les ouvrages de valeur sur cette branche, il y a les livres d'Ibn Haitham et d'Abu Sahl Kuhi.

5. — L'arpentage. — *a)* Le livre d'Ibn Mahalli (1) Mausili ; *b)* l'ouvrage d'Ibn Mukhtar ; *c)* le Livre d'Archimède.

6. — Le captage des sources. — Karadji a écrit sur ce point un manuel valable, et on trouve l'essentiel de cette science en différents chapitres de l'*Agriculture nabatéenne* d'Ibn Wahshiya.

7. — Les appareils de levage (2). — Il y a un ouvrage de Philon.

8. — Les clepsydres (3). — Il y a le livre d'Archimède, un chef-d'œuvre en son genre.

9. — Les engins de guerre. — Il y a un ouvrage des Banu Musa ibn Shakir.

10. — Les machines pneumatiques. — Le plus connu des ouvrages sur la question est le *Kitab al-hiyal* des Banu Musa. On possède aussi un manuel de Philon et une œuvre plus étendue de Badi' (al-zaman) Djazari.

Chapitre V

L'astronomie, qui comporte cinq sections. (4)

1. — Les Tables astronomiques. — On lit dans l'*Irshad al-Qasid* que la plus récente des Tables construites sur des observations astronomiques est la Table de Hulagu (5), et

(1) Version de l'*Irshad al-Qasid;* Qalqashandi donne « Mudjalli », ici et plus bas.

(2) Voir un ouvrage de l'antiquité dans Hadji Khalifa, V, 472.

(3) *Bankamat*, corruption du persan *Bankan* (Dozy, *Dictionnaire*, II, 617 ; Bel, *Inscr. de Fès*, *Journal asiatique*, 1918, II, 357, n. 1 ; Hadji Khalifa, V, 69).

(4) *Irshad al-Qasid*, 86-87 ; Nallino, 24-25 ; Wiedemann, *Beiträge*, IX, 182-192.

(5) Tel est le texte de l'*Irshad al-Qasid*, tandis que Qalqashandi parle de la Table de Ala al-din (Alai), confusion d'autant plus facile que plusieurs tables étaient connues sous ce surnom (Hadji Khalifa, III, 567).

l'auteur de cet ouvrage ajoute : « Les Égyptiens, de notre temps, n'ont établi un calendrier que d'après les tables résultant de la fusion de Tables diverses, et ils le nomment le Conventionnel. » Le meilleur des calendriers, à notre époque, est celui du cheikh Ala al-din ibn Shatir Dimashqi, mais on se le procure difficilement, car il n'a pas été diffusé et, dans la suite, les copies qu'on en fit ne furent pas nombreuses.

2. — La détermination des heures. — *a)* les *Nafaïs al-yawaqit fi ilm al-mawaqit ; — b)* le *Djami' l-mabadi wal-ghayat*, d'Abu Ali Marrakushi.

3. — Les différents procédés d'observations astronomiques. — Un des ouvrages les plus valables est l'*Arsad* d'Ibn Haitham, ainsi que les *Alat adjiba* de Khazini, qui épuise le sujet.

4. — La projection de la sphère sur un plan (1). — Parmi les livres anciens, il faut citer le *Tastih al-kura* de Ptolémée, et, au nombre des ouvrages modernes, on trouve le *Kamil* de Farghani, l'*Isti'ab* de Biruni et les *Alat al-taqwim* de Marrakushi.

5. — Les cadrans solaires. — On connaît un certain nombre d'œuvres, dont celle d'Ibrahim ibn Sinan Harrani, qui s'appuie sur des arguments convaincants.

Chapitre VI

La science des nombres, communément appelée arithmétique, comportant cinq subdivisions. (2)

1. — L'arithmétique (3). — *a)* Les manuels d'Ibn Mahalli (4) Mausili, d'Ibn Fallus Maridini et de Samuel ibn Yahya Maghribi ; — *b)* le *Kafi* de Karadji ; *c)* le *Kamil* d'Abul-Qasim ibn Samh.

(1) Nallino, 147.

(2) *Irshad al-Qasid*, 89-92.

(3) Dans le titre le mot arabe n'était qu'une transcription, tandis qu'ici on lit *hisab maftuh* (Dozy, *Dictionnaire*, II, 238).

(4) Correction d'après un précédent passage (IV, 5) : c'est une simple conjecture.

2. — Le calcul au moyen de l'abaque (1). — Parmi les livres composés sur ce point, il y en a, selon la méthode indienne, qui comportent des planches à compter. Certains ouvrages sont rédigés suivant la méthode du *ghubar* (2), notamment les livres intitulés *Hisar* et *Mudkhal*.

3. — La contraction et l'équation (l'algèbre). — *a)* Le *Nisab al-djabr*, d'Ibn Fallus Maridini et le *Mufid* d'Ibn Mahalli Mausili ; *b)* l'ouvrage de Muzaffar Tusi ; *c)* le *Djami' l-usul* d'Ibn Mudjalli, et le *Kamil* d'Abu Shudja' ibn Aslam (Kamil).

4. — Le calcul des deux manquants (3). — Il y a des ouvrages d'ensemble, comme le livre de Zain al-din Ma'arri.

5. — Le calcul du *dur* (4) et celui des testaments. — On cite entre autres un ouvrage d'Afdal al-din Khunadji.

Chapitre VII

Les sciences pratiques, lesquelles comprennent trois divisions. (5)

1. — La politique. — Parmi les ouvrages composés sur cette question, il y a la *Politique* d'Aristote, rédigée pour Alexandre, puis la *Cité modèle* d'Abu Nasr Farabi. Le cheikh Taqiy al-din Ibn Taimiya a laissé un beau travail sur la politique de la loi religieuse.

2. — L'Éthique. — On possède un manuel dû au cheikh Abu Ali ibn Sina. Un ouvrage d'étendue moyenne est le *Fauz* d'Abu Ali ibn Miskawaih. Une œuvre plus volumineuse est de la plume de l'imam Fakhr al-din Razi.

3. — L'économie domestique. — On tirera grand profit de la lecture approfondie des biographies des princes de mérite, dignes de louange, des Vies d'autres personnages, et il n'y a rien de plus utile que la biographie du Prophète, que sur lui soient bénédiction et salut de la façon la plus complète !

(1) *Hisab al-takht wal-mail.*

(2) *Ghubar* (*Prolégomènes*, I, 8 ; Djabarti, I, 219 ; traduction, II, 175 ; *Encyclopédie*, II, 476).

(3) Voir *Encyclopédie*, II, 335.

(4) Opération spéciale au moyen de tirage de lettres sur une *zairdja*, ou tablette circulaire (Dozy, *Dictionnaire*, I, 473, 577 ; *Prolégomènes*, I, 248-249 ; III, 507).

(5) *Irshad al-Qasid*, p. 94-96.

RÉPERTOIRE CHRONOLOGIQUE DES AUTEURS CITÉS. (1)

1 — HIPPOCRATE, auteur des *Fusul* (III, 1).
H. Kh., IV, 436.

2 — PLATON, auteur d'un ouvrage sur le don de prophétie (II, 1).

3 — ARISTOTE, auteur d'un ouvrage sur le don de prophétie (II, 1), d'un livre de physiognonomie (III, 4), du *Timée* (III, 7) d'ouvrages sur les sciences physiques (III, remarque), et d'une œuvre de Politique (VII, 1).

4 — EUCLIDE, auteur d'un ouvrage d'optique (IV, 2).

5 — ARCHIMÈDE, auteur d'un ouvrage sur l'arpentage (IV, 5), sur les clepsydres (IV, 8).

6 — PHILON, auteur d'un ouvrage de physiognonomie (III, 4), sur les appareils de levage (IV, 7), sur les machines pneumatiques (IV, 10).
H. Kh., IV, 388.

7 — PTOLÉMÉE, auteur d'un ouvrage sur la projection de la sphère sur un plan (V, 4).

8 — TANKALUSHA, auteur des *Daradj al-falak* (III, 6), dont l'œuvre sera traduite par Ibn Wahshiya.
Nallino, 196-203.

(1) Voici la liste des ouvrages cités au cours de ce Répertoire :
(Qalq. =) Qalqashandi, *Subh al-a'sha*, cité d'après la seconde édition, sauf pour le tome I.
Björkman, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Aegypten.*
(*Prol.* =) *Prolégomènes*, traduction de Slane.
Manhal, Les biographies du Manhal Safi, par Gaston Wiet.
(H. Kh. =) Hadji Khalifa, *Lexicon bibliographicum*, ed. Flügel.
(Brock. =) Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, et (*S.* =) *Supplement.*
(*Enc.* =) *Encyclopédie de l'Islam*, 1re édition française et 2e édition anglaise.
Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe.*
Sarton, *Introduction to the History of Science.*
Mieli, *La science arabe.*
Nallino, *Ilm al-falak.*
Consulter également : Munajjid, *Dictionary of arabic Mss.*

9 — KIRMANI (Abu Ishaq), auteur d'un ouvrage d'oniromancie (III, 5), vers 169/785.

Brock., *S.*, I, 433 ; Fahd, *Les songes et leur interprétation*, 131, 154 ; *Prol.*, III, 121.

10 — SIBAWAIH, auteur du *Kitab* (I, 3), mort en 177/793.

Qalq., I, 56 ; III, 203, 206 ; IV, 344 ; V, 10 ; VI, 231 ; Björkman, 79 ; *Prol.*, III, 528, 558 ; H. Kh., V, 97 ; Brock., I, 100-101 ; *S.*, I, 160 ; *Enc.*, IV, 412 ; Sarkis, 1076 ; Sarton, I, 542 ; Fleisch, *Traité de philologie*, I, 27-40.

11 — Abu Bakr IBN WAHSHIYA, auteur d'une traduction de Tankalusha (III, 8) et de l'*Agriculture nabatéenne* (III, 11), avec des détails sur la captation des sources (IV, 6), mort vers 184/800.

Qalq., II, 82 ; Björkman, 82 ; *Prol.*, III, 165, 171 ; H. Kh., III, 223 ; IV, 461 ; V, 247 ; Brock., I, 242 ; *S.*, I, 430 ; *Enc.*, II, 453 ; Nallino, 339 ; Sarkis, 281 ; Mieli, 133, 288.

12 — SHAIBANI, auteur du *Mabsut* et du *Djami' l-kabir* (II, 9), mort en 189/804.

Brock., I, 171 ; *S.*, I, 288 ; *Enc.*, IV, 280 ; Sarkis, 1162.

13 — DJABIR ibn Haiyan, auteur d'œuvres d'alchimie (III, 10), vers 200/815.

Prol., III, 505 ; Brock., I, 240 ; *S.*, I, 426 ; *Enc.*, I, 1015 ; 2e éd. anglaise, II, 357 ; Sarkis, 664 ; Sarton, I, 532 ; Mieli, 55-59 ; Kraus, *Jabir ibn Hayyan*.

14 — QASRANI, auteur des *Masaïl* (III, 6), vers 200/815.

H. Kh., V, 517 ; Brock., I, 221 ; *S.*, I, 392.

15 — SHAFI'I, auteur de l'*Umm* (II, 9), mort en 204/820.

Qalq., I, 40 ; II, 50, 86, 178 ; III, 251 ; V, 434 ; XIII, 208, 382 ; Björkman, 85 ; *Pro.*, III, 497 ; Brock., I, 179 ; *S.*, I, 363 ; *Enc.*, IV, 261 ; Sarkis, 468 ; Sarton, I, 550.

16 — IBN HIBINTA, auteur du *Tarikh wal-Mughni* (III, 6), mort vers 214/829.

Brock., I, 221 ; *S.*, I, 393.

17 — IBN HISHAM, auteur de la *Sira* (II, 4), mort en 218/834.

Qalq., III, 13, 382 ; V, 21, 212 ; VII, 244, 267, 374, 465 ; X, 9 ; Björkman, 204 ; H. Kh., III, 624 ; Brock., I, 135 ; *S.*, I, 206 ; *Enc.*, II, 410 ; Sarkis, 279 ; Sarton, I, 579.

18 — BUWAITI, auteur d'un manuel shaféite (II, 9), mort en 231/846.

Prol., III, 11 ; *Enc.*, I, 827.

19 — KHARIZMI, auteur de la *Djamhara* (III, 7), vers 231/846.

Prol., III, 136-137 ; H. Kh., II, 630 ; Brock., I, 215-216 ; *S.*, I, 381 ; Sarton, I, 563 ; *Enc.*, II, 965.

20 — IBN ABI SHAIBA, auteur d'un *Musnad* (II, 4), mort en 235/849.

H. Kh., V, 532 ; Brock., I, 157, 516 ; *S.*, I, 260.

21 — IBN HANBAL, auteur d'un *Musnad* (II, 4), mort en 241/855.

Qalq., V, 445 ; XIII, 208, 209 ; *Prol.*, III, 485, 518 ; H. Kh., V, 534 ; Brock., I, 181 ; *S.*, I, 309 ; *Enc.*, I, 192 ; 2e éd. anglaise, I, 272 ; Sarkis, 89 ; Sarton, 551 ; Laoust, *Le précis de droit d'Ibn Qudama*, VII.

22 — IBN SIKKIT, auteur de l'*Islah al-mantiq* (I, 1), mort en 243/857.

Qalq., VI, 13, 17, 25, 30, 98, 113 ; Björkman, 80 ; *Prol.*, III, 320 ; H. Kh., I, 328 ; Brock., I, 117 ; *S.*, I, 180 ; *Enc.*, II, 444 ; Sarkis, 119 ; Fleisch, 33, 48.

23 — FARGHANI, auteur du *Kamil* (V, 4), mort avant 250/864.

Prol., III, 147 ; Brock., I, 221 ; *S.*, I, 392 ; *Enc.*, II, 71 ; Sarkis, 225 ; Sarton, I, 567 ; Mieli, 82-83, 286.

24 — BUKHARI, auteur du *Sahih* (II, 4, 5), mort en 256/870.

Qalq., XIV, 4, 6 ; Björkman, 172 ; *Prol.*, III, 494, 554-555 ; Brock., I, 157 ; *S.*, I, 260 ; H. Kh., II, 513-541 ; *Enc.*, I, 803 ; 2e éd. anglaise, I, 1, 1296 ; Sarkis, 1745 ; Sarton, I, 551.

25 — HUNAIN IBN ISHAQ, auteur d'un ouvrage sur l'art vétérinaire (III, 2), mort en 260/873.

Prol., III, 141 ; Brock., I, 205 ; *S.*, I, 366 ; *Enc.*, II, 357 ; Sarkis, 801 ; Sarton, I, 611 ; Mieli, 71, 75, 282.

26 — MUSLIM, auteur d'un *Sahih* (II, 4, 5), mort en 261/875).

Qalq., III, 405 ; V, 427 ; Björkman, 75 ; *Prol.*, III, 540, 554-555 ; H. Kh., II, 515, 519, 541 ; Brock., I, 160 ; *S.*, I, 265 ; *Enc.*, III, 808 ; Sarkis, 1745 ; Sarton, I, 592.

27 — MUZANI, auteur d'un manuel de droit shaféite (II, 9), mort en 264/878.

Prol., I, 37 ; III, 11 ; Brock., I, 180 ; *S.*, I, 305 ; *Enc.*, III, 854 ; Sarkis, 1741.

28 — ABU MA'SHAR, auteur des *Adwar* (III, 6), mort en 272/886.

Prol., II, 220 ; H. Kh., I, 227 ; Brock., I, 221 ; *S.*, I, 394 ; *Enc.*, I, 102 ; 2e éd. anglaise, I, 139 ; Sarkis, 346 ; Sarton, I, 568 ; Mieli, 89, 285.

29 — IBN MADJA, auteur de *Sunan* (II, 4), mort en 273/886.

Qalq., II, 70 ; VI, 220 ; Björkman, 85 ; *Prol.*, II, 159 ; H. Kh., III, 621 ; Brock., I, 163 ; *S.*, I, 270 ; *Enc.*, II, 424 ; Sarkis, 231.

30 — Abu Dawud, auteur de *Sunan* (II, 4, 5), mort en 275/888.

Qalq., V, 426, 433, 435 ; VI, 220, 226 ; Björkman, 85 ; *Prol.*, II, 159, 471 ; H. Kh., III, 622 ; Brock., I, 161 ; *S.*, I, 266 ; *Enc.*, I, 85 ; 2e éd. anglaise, I, 114 ; Sarkis, 309.

31 — Ibn Qutaiba, auteur de l'*Adab al-kalib* (I, 1), mort en 276/889.

Qalq., I, 87, 88, 93, 94, 96-98 ; II, 21, 22, 29, 71, 80, 84, 125, 136, 146, 164, 173 ; III, 173, 176, 177, 180, 181, 187, 190, 198, 201-203, 205-207, 218, 220-222, 330 ; IV, 252, 287 ; V, 498 ; VI, 12, 59, 83 ; XIV, 124 ; Björkman, 204 ; *Prol.*, III, 330 ; H. Kh., I, 222 ; Brock., I, 120 ; *S.*, I, 184 ; *Enc.*, III, 429 ; Sarkis, 211 ; Sarton, I, 615 ; Gleisch, 38, 49.

32 — Tirmidhi, auteur de *Sunan* (II, 4), mort en 279/892.

Qalq., II, 64, 148 ; IV, 72 ; V, 426, 427 ; VI, 226 ; H. Kh., III, 628 ; Brock., I, 161 ; *S.*, I, 267 ; *Enc.*, IV, 838 ; Sarkis, 632.

33 — Banu Musa, auteurs d'ouvrages sur les machines de guerre (IV, 9) et sur les machines pneumatiques (IV, 10), vers 287/900.

Prol., III, 143 ; H. Kh., I, 354 ; Brock., I, 216 ; *S.*, I, 382 ; *Enc.*, III, 792 ; Sarton, I, 560 ; Mieli, 71, 74.

34 — Abu Kamil Shudja' Ibn Aslam, auteur du *Kamil* (VI, 3), mort vers 287/900.

Prol., III, 136-137 ; H. Kh., V, 27 ; Mieli, 108.

35 — Tha'lab, auteur du *Fasih* (I, 1), mort en 291/904.

Qalq., I, 94, 96 ; III, 215 ; Björkman, 78 ; *Prol.*, III, 320 ; Brock., I, 118 ; *S.*, I, 181 ; *Enc.*, IV, 773 ; H. Kh., IV, 443 ; Sarkis, 662 ; Fleisch, 19, 32-34, 49.

36 — Bazzar, auteur d'un *Musnad* (II, 4), mort en 292/904.

Qalq., VI, 377 ; X, 194 ; Björkman, 148 ; *Prol.*, II, 139, 185 ; H. Kh., V, 539.

37 — Khasibi (Hasan ibn Khasib), auteur des *Mawalid* (III, 6), mort vers 300/913.

H. Kh., VI, 242 ; Sarton, I, 603 ; Nallino, 175 ; Mieli, 88.

38 — Nasai, auteur de *Sunan* (II, 4), mort en 303/915.

Prol., III, 543 ; H. Kh., II, 574 ; III, 626 ; Brock., I, 162 ; *S.*, I, 269 ; *Enc.*, III, 906 ; Sarkis, 1851.

39 — Kura', auteur du *Mudjarrad wal-muntakhab* (I, 1), mort en 307/919.

Prol., III, 318 ; H. Kh., VI, 165 ; Brock., I, 515 ; *S.*, I, p. 201.

40 — Zadjdjadj, auteur d'un commentaire du Coran (II, 3), mort en 310/922.

Prol., II, 419 ; H. Kh., II, 362 ; Brock., I, 110 ; *S.*, I, 170 ; Sarkis, 963.

41 — IBN MUNDHIR, auteur de l'*Ishraf* (II, 9), mort en 324/936.
H. Kh., I, 318 ; Brock., I, 180 ; *S.*, I, 306 ; Laoust, *Ibn Taimiya*, 196.

42 — KHIRAQI, auteur d'un manuel hanbalite (II, 9), mort en 334/943.
H. Kh., V, 443 ; Brock., I, 183 ; *S.*, I, 311 ; Sardis, 820 ; Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya*, XV ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, XII, XXXVIII-XXXIX.

43 — IBRAHIM IBN SINAN, auteur d'un ouvrage sur les cadrans solaires (V, 5), mort en 335/946.
Brock., I, 218 ; *S.*, I, 386 ; Sarton, I, 631 ; Mieli, 108.

44 — ABU NASR FARABI, auteur de la *Cité modèle* (II, 1 et VII, 1), mort en 339/950.
Qalq., IV, 440 ; *Prol.*, III, 512 ; H. Kh., I, 288-289 ; Brock., I, 210 ; *S.*, I, 375 ; *Enc.*, II, 57 ; Sarkis, 1424 ; Sarton, I, 628 ; Mieli, 95-96.

45 — ABU IBRAHIM FARABI, auteur du *Diwan al-adab* (I, 1), mort en 350/961.
H. Kh., III, 260 ; Brock., I, 127 ; *S.*, I, 195.

46 — BARADHI'I, auteur du *Tahdhib* (II, 9), mort vers 350/961.
Prol., III, 17, 21.

47 — KHAZINI, auteur des *Alat adjiba* (V, 3), vers 350/961.
H. Kh., I, 394 ; *Enc.*, II, 992 ; Sarton, I, 664 ; Milei, 108, 111.

48 — QABISI, auteur du *Madkhal* (III, 6), mort après 350/961.
H. Kh., V, 473 ; *Enc.*, II, 631 ; Sarton, I, 669 ; Milei, 110.

49 — AZHARI, auteur du *Djami'* (I, 1), mort en 370/980.
Qalq., II, 86, 135 ; III, 311 ; V, 10, 40, 42, 54, 55 ; Brock., I, 129 ; *S.*, I, 197 ; *Enc.*, 2e éd. anglaise, I, 822 ; Fleisch, 49.

50 — MADJUSI, auteur du *Kamil al-sina'a*, communément appelé le *Malaki* (III, 1), mort en 372/982.
Prol., III, 163 ; H. Kh., V, 25 ; Brock., I, 237 ; *S.*, I, 423 ; Sarkis, 1619 ; Sarton, I, 677.

51 — ABU SAHL KUHI, auteur d'un ouvrage sur les centres de gravité (IV, 4), mort en 378/988.
Brock., I, 223 ; *S.*, I, 399 ; Sarton, I, 665 ; Mieli, 109.

52 — IBN ATIYA, commentateur du Coran (II, 3), mort en 383/993.
H. Kh., II, 348 ; Brock., I, 191 ; *S.*, I, 335.

53 — DARAQUTNI, auteur de *Sunan* (II, 4), mort en 385/995.
Prol., II, 165 ; H. Kh., III, 628 ; Brock., I, 165 ; *S.*, I, 275 ; Sarkis, 856 ; *Enc.*, 2e éd. anglaise, II, 136.

54 — Ibn Abi Zaid, auteur des *Nawadir* (II, 9), mort en 386/996.

Prol., III, 572 ; Brock., I, 177 ; *S.*, I, 301 ; *Enc.*, II, 380 ; Sarkis, 32.

55 — Khattabi, auteur d'un commentaire des *Sunan* d'Abu Dawud (II, 5), mort en 388/998.

Prol., II, 59 ; H. Kh., III, 623-624 ; Brock., I, 161, 165 ; *S.*, I, 275.

56 — Abu Sahl Masihi, auteur des *Mia* (III, 1) et d'un ouvrage d'oniromancie (III, 5), mort en 390/1000.

H. Kh., II, 311 ; V, 356 ; Brock., I, 238 ; *S.*, I, 425 ; Sarton, I, 678 ; Mieli, 120, 282.

57 — Ibn Djinni, auteur du *Tasrif muluki* (I, 2), mort en 392/1002.

Qalq., III, 196 ; *Prol.*, III, 273, 313 ; Brock., I, 125 ; *S.*, I, 191 ; *Enc.*, II, 396 ; Sarkis, 66 ; Fleisch, 35-37.

58 — Ibn Faris, auteur du *Mudjmal* (I, 1) et d'un commentaire du Coran (II, 3), mort en 396/1005.

Qalq., I, 94 ; II, 50, 76 ; Björkman, 80 ; H. Kh., V, 406 ; Brock., I, 130 ; *S.*, I, 197 ; *Enc.*, II, 399 ; Sarkis, 199 ; Fleisch, 19, 49.

59 — Ibn Djallab, auteur d'un manuel malékite (II, 9), mort en 398/1007.

Brock., I, 177 ; *S.*, I, 301.

60 — Madjriti, auteur de la *Ghayat al-hakim* (III, 7, 8) et de la *Rutbat al-hakim* (III, 10), mort en 398/1007.

Prol., III, 514, 534, 552 ; H. Kh., III, 345 ; IV, 300 ; Brock., I, 243 ; *S.*, I, 431 ; *Enc.*, III, 100 ; Sarton, I, 668 ; Mieli, 180, 288.

61 — Djauhari, auteur du *Sahah* (I, 1) et d'un manuel de métrique (I, 7), mort en 398/1007.

Qalq., I, 56, 94 ; II, 66, 71, 77, 81, 84, 125, 136, 204 ; III, 12, 13, 329 ; IV, 10, 78, 88, 213, 250, 258, 327 ; V, 42, 55, 59, 447, 456, 494, 498 ; VI, 14, 21, 24, 35, 43, 52, 58, 59, 81-83, 263 ; IX, 348 ; X, 299 ; XI, 101, 127 ; XIV, 366, 367 ; Björkman, 80 ; *Prol.*, III, 317 ; H. Kh., IV, 91-98 ; Brock., I, 128 ; *S.*, I, 196 ; *Enc.*, I, 1058 ; Sarkis, 723 ; Sarton, I, 689 ; Fleisch, 49.

62 — Ali Ibn Isa, auteur d'un traité d'optique (IV, 2), vers 400/1009.

Enc., I, 290 ; 2e éd. anglaise, I, 388 ; Sarkis, 1356 ; Sarton, I, 731 ; Mieli, 121, 283.

63 — Harawi, auteur des *Gharibain* (II, 5), mort en 401/1010.

H. Kh., IV, 333 ; Brock., I, 131 ; *S.*, I, 200.

64 — HAKIM, auteur des *Ulum al-hadith* (II, 5), mort en 405/1014.

Prol., III, 517 ; H. Kh., IV, 248.

65 — SIDJZI, auteur des *Tahawil* (III, 6), vers 415/1024.

Nallino, 251-252 ; Sarton, I, 665 ; Mieli, 109, 111.

66 — QURTUBI, auteur d'un commentaire d'un ouvrage de Kirmani (III, 5), mort en 416/1025.

H. Kh., II, 55.

67 — KARADJI (lu anciennement Karkhi), auteur d'un ouvrage sur les procédés de construction (IV, 1), sur la captation des sources (IV, 6) et auteur du *Kafi* (VI, 1), mort vers 420/1029.

H. Kh., V, 20 ; Brock., I, 219 ; *S.*, I, 389 ; *Enc.*, II, 810 ; Sarkis, 1551 ; Sarton, I, 718 ; Mieli, 109, 287.

68 — KUSHIYAR, auteur du *Mudjmal al-usul* (III, 6), vers 420/1029.

Qalq., IV, 249 ; Björkman, 81 ; H. Kh., V, 405 ; Brock., I, 222 ; *S.*, I, 397 ; Sarton, I, 717 ; Mieli, 109.

69 — IBN MISKAWAIH, auteur du *Fauz* (VII, 2), mort en 421/1030.

Björkman, 62 ; H. Kh., IV, 485 ; Brock., I, 342 ; *S.*, I, 582 ; *Enc.*, II, 429 ; Sarkis, 237 ; Sarton, I, 687 ; Mieli, 142.

70 — ABD AL-WAHHAB, auteur du *Talqin* (II, 9), mort en 422/1031.

Prol., III, 12, 15, 19 ; H. Kh., II, 418.

71 — ABUL-QASIM IBN SAMH, auteur du *Kamil* (VI, 1), mort en 426/1035.

Prol., III, 558 ; H. Kh., V, 27 ; Brock., I, 472 ; *S.*, I, 861 ; Sarton, I, 715 ; Mieli, 180.

72 — THA'LABI, auteur d'un commentaire du Coran (II, 3), mort en 427/1036.

Qalq., II, 79 ; Brock., I, 350 ; *S.*, I, 592 ; *Enc.*, IV, 773 ; Sarkis, 663.

73 — IBN SINA (Avicenne), auteur du *Qanun* (III, 1), des *Muqtadabat* (III, remarque) et d'un manuel d'Éthique (VII, 2), mort en 428/1037.

Qalq., II, 185 ; *Prol.*, III, 491, 521 ; H. Kh., IV, 496 ; V, 68 ; Brock., I, 452 ; *S.*, I, 812 ; *Enc.*, II, 444 ; Sarkis, 127 ; Sarton, I, 769 ; Mieli, 102-105, 283.

74 — THA'ALIBI, auteur du *Fiqh al-lugha* (I, 1), mort en 429/1038.

Qalq., I, 94, 97 ; II, 167, 168, 173 ; Björkman, 205 ; *Prol.*, III, 319 ; H. Kh., IV, 459 ; Brock., I, 284 ; *S.*, I, 499 ; *Enc.*, IV, 768 ; Sarkis, 656.

75 — IBN HAITHAM, auteur d'un ouvrage sur les procédés de construction (VI, 1), sur l'optique (IV, 2), sur les miroirs ardents (IV, 3), sur les centres de gravité (IV, 4), sur les observations astronomiques (V, 3), mort en 430/1038.

Prol., III, 519 ; Brock., I, 469 ; *S.*, I, 851 ; *Enc.*, II, 405 ; Sarkis, 280 ; Sarton, I, 721 ; Mieli, 103-107, 287.

76 — BIRUNI, auteur de l'*Irshad*, du *Tafhim* (III, 6) et de l'*Isti'ab* (V, 4), mort en 440/1048.

Qalq., III, 253 ; IV, 339 ; V, 10, 65, 72 ; Björkman, 82, 106 ; H. Kh., I, 258, 277 ; II, 385 ; Brock., I, 475 ; *S.*, I, 870 ; *Enc.*, I, 745 ; 2e éd. anglaise, I, 1236 ; Sarkis, 615 ; Sarton, I, 707 ; Mieli, 98-102, 287-288.

77 — Abu Amr DANI, auteur du *Tanbih* (I, 10) et du *Taisir* (II, 2), mort en 444/1053.

Qalq., III, 12-14, 161, 162, 164, 167-169, 181 ; Björkman, 84 ; *Prol.*, II, 456-457 ; H. Kh., II, 487 ; Brock., I, 407 ; *S.*, I, 719 ; *Enc.*, I, 937 ; 2e éd. anglaise, II, 109 ; Sarkis, 861.

78 — IBN BATTAL, auteur d'un commentaire du *Sahih* de Bukhari (II, 5), mort en 449/1057.

Prol., II, 475 ; H. Kh., II, 522-523.

79 — MAWARDI, auteur du *Hawi* (II, 9), mort en 450/1058.

Qalq., I, 40, 41, 56 ; II, 5, 139-141 ; III, 273, 274, 277 ; IV, 249, 250, 279, 281 ; V, 445, 451 ; VI, 16 ; IX, 350-355, 399, 401 ; X, 158 ; XI, 72 ; XII, 40 ; XIII, 105, 106, 108-111, 113, 362 ; Björkman, 204 ; *Prol.*, III, 534 ; H. Kh., III, 10 ; Brock., I, 386 ; *S.*, I, 668 ; *Enc.*, III, 477 ; Sarkis, 1611 ; Sarton, I, 780.

80 — IBN SIDA, auteur du *Muhkam* (I, 1) et d'un ouvrage sur les rimes (I, 9), mort en 458/1066.

Qalq., I, 94 ; II, 55, 69, 73 ; V, 21, 480 ; Björkman, 124 ; *Prol.*, III, 317 ; H. Kh., V, 427 ; Brock., I, 308 ; *S.*, I, 542 ; *Enc.*, II, 444 ; Sarkis, 124, 458 ; Sarton, I, 782.

81 — KHATIB Abu Bakr, auteur de la *Kifaya* (II, 5), mort en 463/1071.

Prol., II, 239 ; H. Kh., V, 222 ; Brock., I, 329 ; *S.*, I, 562 ; Sarkis, 827 ; Sarton, I, 777.

82 — WAHIDI, auteur du *Wadjiz*, du *Wasit* et du *Basit* (II, 3), mort en 468/1075.

Björkman, 84 ; H. Kh., II, 53 ; VI, 426, 436-437 ; Brock., I, 411 ; *S.*, I, 730 ; Sarkis, 1905.

83. — Abu Ishaq SHIRAZI, auteur de la *Ma'una* (II, 8), du *Tanbih* et du *Muhadhdhab* (II, 9), mort en 476/1083.

Qalq., II, 143 ; Björkman, 85 ; H. Kh., II, 430 ; V, 639 ; VI, 273 ; Brock., I, 387 ; *S.*, I, 669 ; *Enc.*, IV, 392 ; Sarkis, 1171 ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, VIII.

84 — IBN SABBAGH, auteur du *Shamil* (II, 9), mort en 477/1083.

Qalq., I, 40 ; H. Kh., IV, II ; Brock., I, 388 ; *S.*, I, 671.

85 — MUTAWALLI, auteur de la *Tatimma* (II, 9), mort en 478/1085.

H. Kh., I, 140 ; Brock., I, 387 ; *S.*, I, 669.

86 — IMAM AL-HARAMAIN (Djuwaini), auteur de la *Nihaya* (II, 9), mort en 478/1085.

Prol., I, 391 ; III, 60, 522-523 ; Björkman, 85, 176 ; H. Kh., VI, 405 ; Brock., I, 388 ; *S.*, I, 671 ; *Enc.*, I, 1100 ; Sarkis, 467.

87 — HUMAIDI, auteur du *Djam' bain al-sahihain* (II, 4), mort en 488/1095.

H. Kh., II, 619 ; Brock., I, 368 ; *S.*, I, 578 ; *Enc.*, II, 355.

88 — RUYANI, auteur du *Bahr* et de la *Idda* (II, 9), mort en 502/1108.

H. Kh., II, 21 ; IV, 192 ; VI, 404 ; Brock., I, 390 ; *S.*, I, 673.

89 — GHAZALI, auteur du *Wadjiz*, du *Wasit* et du *Basit* (II, 9), mort en 505/1111.

Qalq., II, 128 ; V, 136, 481 ; VI, 277 ; XII, 40 ; XIII, 356, 363 ; XIV, 8 ; Björkman, 85, 172 ; *Prol.*, III, 515, 521 ; H. Kh., II, 53 ; VI, 427, 437 ; Brock., I, 419 ; *S.*, I, 744 ; *Enc.*, II, 154 ; Sarkis, 1408 ; Sarton, I, 408 ; Mieli, 94, 97 ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, XLI.

90 — IBN QATTA', auteur d'un ouvrage de métrique, d'un autre sur les rimes (I, 7-8), mort en 514/1120.

Brock., I, 308 ; *S.*, I, 540.

91 — BAGHAWI, auteur des *Ma'alim al-tanzil* (II, 3), mort en 516/1122.

Qalq., V, 445 ; IX, 350 ; Björkman, 84, 85 ; H. Kh., V, 611 ; Brock., I, 363 ; *S.*, I, 620 ; *Enc.*, I, 573 ; 2e éd. anglaise, I, 893 ; Sarkis, 573.

92 — IBN YUNUS, auteur d'un ouvrage malékite (II, 9), mort en 522/1128.

Prol., III, 17, 272 ; Brock., *S.*, I, 300.

93 — MAZARI, auteur d'un commentaire du *Talqin*, de Abd al-Wahhab (II, 9), mort en 536/1141.

Prol., I, 392 ; II, 475.

94 — ZAMAKHSHARI, auteur du *Mufassal* et du *Kashshaf* (I, 3 et II, 3), mort en 538/1144.

Qalq., II, 37, 66, 79 ; III, 330 ; IV, 339, 455 ; V, 21, 480, 494, 495, 500 ; VI, 232, 372 ; XIII, 269, 284 ; Björkman, 205 ; *Prol.*, III, 525 ; H. Kh., V, 179-198 ; VI, 36-42 ; Brock., I, 289 ; *S.*, I, 507 ; *Enc.*, IV, 1273 ; Sarkis, 973 ; Sarton, II, 271 ; Fleisch, 40.

95 — IYAD, auteur d'un commentaire du *Sahih* de Muslim (II, 5), mort en 544/1149.

Qalq., VI, 371, 374 ; Björkman, 85 ; *Prol.*, II, 476 ; H. Kh., II, 545-546 ; Brock., I, 369 ; *S.*, I, 630 ; *Enc.*, II, 602 ; Sarkis, 1397.

96 — SARAKHSI, auteur du *Muhit* (II, 9), mort en 544/1149.

H. Kh., V, 363 ; Brock., I, 374 ; *S.*, I, 641 ; *Enc.*, IV, 164.

97 — IBN HUBAIRA, auteur de l'*Ikhtilaf wal-djam'* (II, 9), mort en 560/1164.

H. Kh., I, 195-196 ; Brock., I, 158 ; *S.*, I, 687 ; *Enc.*, II, 412 ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, XIII seq., XXXVIII.

98 — SAMUEL IBN YAHYA MAGHRIBI, auteur d'un ouvrage d'arithmétique (VI, 1), mort en 570/1174.

Brock., I, 488 ; *S.*, I, 892 ; Mieli, 295-296.

99 — IBN AWWAM, auteur de la *Falaha* (III, 3), mort vers 571/1175.

Prol., III, 166 ; Brock., I, 494 ; *S.*, I, 903 ; *Enc.*, II, 388 ; Sarkis, 194 ; Sarton, II, 424 ; Mieli, 205.

100 — SHATIBI, auteur d'un poème sur la forme des lettres (I, 9) et du *Hirz al-amani* (II, 2), mort en 590/1194.

Björkman, 84 ; *Prol.*, II, 456 ; III, 498 ; H. Kh., III, 43-49 ; Brock., I, 407-409 ; *S.*, I, 725 ; *Enc.*, IV, 349 ; Sarkis, 1091.

101 — MARGHINANI, auteur de la *Bidaya* (II, 9) et du *Mukhtar al-fatwa* (II, 9), mort en 593/1197.

H. Kh., II, 23 ; V, 435 ; Brock., I, 376 ; *S.*, I, 644 ; *Enc.*, III, 295 ; Sarkis, 1739 ; Sarton, II, 464 ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, VIII.

102 — IBN RUSHD (Averroès), auteur d'un ouvrage sur les sciences physiques (III, remarque), mort en 595/1198.

Prol., III, 490-491 ; Brock., I, 461 ; *S.*, I, 833 ; Sarkis, 108 ; Sarton, II, 355 ; Mieli, 188-189.

103 — Ibn Djauzi, auteur du *Zad al-masir* (II, 5), mort en 597/1200.

Qalq., VI, 359, 360, 368, 377, 381 ; Björkman, 85, 119 ; *Prol.*, II, 472 ; H. Kh., III, 528 ; Brock., I, 499-506 ; *S.*, I, 914-920 ; *Enc.*, II, 394 ; Sarkis, 67 ; Sarton, II, 362 ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, XIV seq.

104 — Abd al-Ghani Maqdisi, auteur de la *Umdat al-ahkam* (II, 5), mort en 600/1203.

Bjorkman, 85, 176 ; H. Kh., IV, 254 ; Brock., I, 356 ; *S.*, I, 605 ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, XII.

105 — Ibn Adjdabi, auteur de la *Kifayat al-mutahaffiz* (I, 1), mort en 600/1203.

Qalq., I, 94 ; VI, 81 ; Björkman, 78 ; H. Kh., V, 224 ; Brock., I, 308 ; *S.*, I, 541 ; Sarkis, 38.

106 — Badi' (al-zaman) Djazari, auteur d'un ouvrage sur les automates (IV, 10), mort en 601/1205.

Sarton, II, 632 ; Mieli, 154-155.

107 — Madjd al-din Abul-Sa'adat Ibn Al-Athir, auteur du *Djami' al-usul* (II, 4-5) et de la *Nihaya* (II, 5), mort en 606/1209.

Björkman, 85 ; H. Kh., II, 501 ; VI, 403 ; Brock., I, 357 ; *S.*, I, 607 ; *Enc.*, II, 387, n° 1 ; Sarkis, 34.

108 — Fakhr al-din Razi, auteur de la *Nihayat al-idjaz* (I, 5), d'un commentaire du Coran (II, 3), du *Muhassal* (II, 6), du *Mahsul* (II, 7), de la *Firasa* (III, 4), du *Sirr maktum* (III, 7), d'un ouvrage d'Éthique (VII, 2), mort en 606/1209.

Björkman, 84 ; Prol., III, 512, 559 ; H. Kh., III, 596 ; IV, 318 ; V, 421-424, 444 ; VI, 5, 399 ; Brock., I, 506 ; *S.*, I, 920 ; Sarkis, 913 ; Sarton, II, 364.

109 — Muzaffar Tusi, auteur d'un traité d'algèbre (VI, 3), mort en 606/1209.

Brock., I, 472 ; *S.*, I, 858 ; Sarton, II, 622.

110 — Mutarrizi, auteur du *Zahr al-rabi'* (I, 6), mort en 610/1213.

Brock., I, 293 ; *S.*, I, 514 ; *Enc.*, III, 838 ; Sarkis, 1760.

111 — Ibn Hubal, auteur du *Mukhtar* (III, 1), mort en 610/1213.

H. Kh., V, 436 ; Brock., I, 490 ; *S.*, I, 895 ; *Enc.*, II, 412 ; Sarton, II, 430.

112 — Ibn Shas, auteur des *Djawahir* (II, 9), mort en 616/1219.
H. Kh., II, 642 ; Suyuti, *Husn al-muhadara*, I, 214.

113 — Ibn Qudama, auteur du *Muqni'*, du *Kafi* et du *Mughni* (II, 9), mort en 620/1223.
H. Kh., V, 22, 654 ; VI, 90 ; Brock., I, 398 ; *S.*, I, 688 ; Sarkis, 213 ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, Préface ; Laoust, *Traité d'Ibn Taimiya*, XVII.

114 — Buni, auteur des *Lataïf al-isharat*, du *Shams al-ma'arif* et des *Luma' Nuraniya* (III, 7), mort en 622/1225.
Qalq., III, II ; Björkman, 79 ; *Prol.*, III, 189, 194 ; H. Kh., IV, 74-75 ; V, 315, 337 ; Brock., I, 497 ; *S.*, I, 910 ; *Enc.*, I, 812 ; Sarkis, 667 ; Sarton, II, 596.

115 — Rafi'i, auteur du *Muharrar*, du *Sharh Saghir*, du Petit Commentaire du *Wadjiz* de Ghazali (II, 9), mort en 623/1226.
Qalq., II, 50, 65, 70, 71, 76, 144 ; IV, 422 ; VI, 273, 337 ; IX, 351, 352 ; XII, 40 ; Björkman, 85 ; *Prol.*, III, 551 ; H. Kh., V, 419 ; VI, 428-429 ; Brock., I, 393 ; *S.*, I, 678 ; Sarkis, 925.

116 — Abu Ya'qub Sakkaki, auteur d'un ouvrage sur les talismans (III, 8), mort en 626/1229.
Prol., III, 558 ; Brock., I, 294 ; *S.*, I, 515 ; Sarkis, 1032 ; Sarton, II, 701.

117 — Aiki, auteur d'ouvrages sur la métrique et sur les rimes (I, 7-8), mort en 627/1230.
H. Kh., IV, 202-203 ; VI, 217 ; Suyuti, *Husn al-muhadara*, I, 260.

118 — Ibn Mu'ti, auteur de la *Durra Alfiya* (I, 3), mort en 628/1231.
Brock., I, 302 ; *S.*, I, 530 ; *Enc.*, II, 431 ; Sarkis, 246.

119 — Amidi, auteur de l'*Ihkam* (II, 7), mort en 631/1233.
Prol., III, 33-34 ; Brock., I, 383 ; *S.*, I, 678 ; *Enc.*, I, 329 ; 2e éd. anglaise, I, 434 ; Sarkis, 10 ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, XLIII.

120 — Diya al-din Ibn Al-Athir Djazari, auteur du *Djami'l-kabir* (I, 5), mort en 637/1239.
Björkman, 203 ; H. Kh., II, 571 ; Brock., I, 297 ; *S.*, I, 521 ; *Enc.*, II, 387 ; Sarkis, 35.

121 — Ibn Salah, auteur des *Ulum al-hadith* (II, 5), mort en 643/1245.
Prol., III, 555 ; H. Kh., IV, 249 ; Brock., I, 358 ; *S.*, I, 610 ; Sarkis, 143 ; Sarton, II, 558.

122 — Nadjdjar, auteur du *Kamal* (II, 5), mort en 643/1245.
H. Kh., V, 240 ; Brock., I, 360 ; *S.*, I, 613.

123 — Ibn Hadjib, auteur du *Tasrif* (I, 2), de la *Kafiya* (I, 3), d'un poème sur la métrique (I, 7), d'un manuel de droit (II, 7), d'un manuel de droit malékite (II, 9), mort en 646/1249.

Björkman, 80 ; *Manhal*, n° 1515 ; H. Kh., V, 6-20 ; Brock., I, 303 ; *S.*, I, 531 ; *Enc.*, II, 404 ; Sarkis, 71 ; Sarton, II, 700 ; Fleisch, 40-41.

124 — Afdal Al-Din Khunadji, auteur d'un ouvrage de mathématiques (VI, 5), mort en 646/1249.

Prol., III, 528 ; H. Kh., II, 623 ; Brock., I, 463 ; *S.*, I, 838.

125 — Ibn Fallus Maridini, auteur d'un manuel d'arithmétique (VI, 1) et du *Nisab al-djabr* (VI, 3), mort vers 650/1252.

H. Kh., VI, 346 ; Brock., I, 472 ; *S.*, I, 860 ; *Enc.*, III, 311 ; Sarton, II, 701.

126 — Saghani, auteur du *Abab zakhir* (I, 1), mort en 650/1252.

Manhal, n° 914 ; H. Kh., IV, 179 ; Brock., I, 360 ; *S.*, I, 613 ; Sarkis, 1208.

127 — Ibn Abil-Asba', auteur du *Tahrir al-tahbir* (I, 6), mort en 654/1256.

Qalq., II, 18, 191, 196, 307, 310, 311, 316, 317 ; Björkman, 78 ; *Manhal*, n° 1427 ; H. Kh., II, 248-249 ; Brock., I, 306 ; *S.*, I, 339.

128 — Samarqandi (Nasir al-din), auteur du *Nafi'* (II, 9), mort en 656/1258.

H. Kh., VI, 291 ; Brock., I, 381 ; *S.*, I, 655.

129 — Fasi, auteur d'un commentaire de la *Shatibiya* (II, 2), mort en 656/1258.

Manhal, n° 2109 ; H. Kh., III, 44 ; Brock., I, 409 ; *S.*, I, 725.

130 — Abu Ali Marrakushi, auteur du *Djami' al-mabadi wal-ghayat* (V, 2) et des *Alat al-taqwim* (V, 4), mort en 660/1262.

H. Kh., I, 392 ; II, 572 ; Brock., I, 473 ; *S.*, I, 866 ; Sarkis, 1725 ; Sarton, II, 621 ; Mieli, 210.

131 — Izz al-din Ibn Abd Al-Salam, auteur d'un traité sur l'écriture cursive (I, 9), mort en 660/1262.

Prol., III, 13 ; *Manhal*, n° 1427 ; Björkman, 79 ; Brock., I, 450 ; *S.*, I, 766 ; Sarkis, 164.

132 — Abhari, auteur du *Mughni* (II, 8), du *Tahdhib al-nukat* (II, 8), mort en 663/1265.

H. Kh., V, 655 ; Brock., I, 464 ; *S.*, I, 839 ; *Enc.*, I, 71 ; 2e éd. anglaise, I, 98 ; Sarkis, 290 ; Sarton, II, 867.

133 — Abd al-Ghaffar Qazwini, auteur du *Hawi Saghir* (II, 9), mort en 665/1266.

Björkman, 85 ; H. Kh., III, 5-10 ; Brock., I, 394 ; *S.*, I, 679 ; Sarkis, 1509.

134 — Ibn Usfur, auteur du *Mumti'* (I, 2) et du *Muqarrab* (I, 3), mort en 669/1270.

H. Kh., VI, 88, 119 ; Brock., I, 294.

135 — Sharimsahi, auteur du *Nazm al-durr* (II, 9), mort en 669/1271.

Prol., III, 20 ; Suyuti, *Husn al-muhadara*, I, 216.

136 — Qurtubi Muhammad, auteur d'un commentaire du Coran (II, 3), mort en 671/1273.

Prol., II, 462 ; *Manhal*, n° 2011 ; H. Kh., II, 376 ; Brock., I, 413 ; *S.*, I, 737 ; Sarkis, 1503.

137 — Ibn Malik, auteur du *Ta'rif* (I, 2), de la *Khulasa*, de la *Kafiya shafiya* et de l'*Alfiya* (I, 3), du *Tashil al-fawaïd* (I, 3, 9), du *Raud al-azhar* et de l'*Idah* (I, 6), du *Arud* (I, 7) et d'un poème sur la lecture coranique (II, 2), mort en 672/1274.

Qalq., II, 69 ; III, 194 ; VI, 244, 246 ; Björkman, 80 ; *Prol.*, III, 533 ; *Manhal*, n° 2207 ; H. Kh., I, 580 ; II, 290, 304, 310 ; III, 168 ; IV, 200 ; V, 5 ; Brock., I, 298 ; *S.*, I, 321 ; *Enc.*, II, 426 ; Sarkis, 232 ; Fleisch, 42-43.

138 — Nasir al-din Tusi, auteur des *Qawa'id al-aqaïd* (II, 6), mort en 672/1274.

Prol., III, 542 ; *Manhal*, n° 2334 ; Brock., I, 508 ; *S.*, I, 924 ; *Enc.*, I, 507 ; IV, 1032 ; Sarkis, 1250 ; Sarton, II, 1001 ; Mieli, 150, 287.

139 — Ibn Sa'id, auteur des *Shudhur al-dhahab* (III, 10), mort en 673/1274.

Björkman, 204 ; *Prol.*, III, 555 ; *Manhal*, n° 1684 ; H. Kh., IV, 17 ; Brock., I, 313, 336 ; *S.*, I, 547, 576 ; *Enc.*, II, 439 ; Sarkis, 118 ; Sarton, II, 1065 ; Mieli, 211.

140 — Amin al-din Mahalli, auteur d'un ouvrage de métrique (I, 7), mort en 673/1275.

Manhal, n° 2257 ; H. Kh., II, 506 ; Brock., I, 307 ; *S.*, I, 539.

141 — Nawawi, auteur des *Riyad al-salihin* (II, 4), des *Adhkar* (II, 4), du *Taqrib al-taisir* (II, 5), d'un commentaire du *Sahih* de Muslim (II, 5), du *Minhadj* (II, 9), de la *Rauda fil-furu'* (II, 9), d'un commentaire du

Muhadhdhab de Shirazi (II, 9), mort en 676/1278.

Qalq., II, 65, 74, 144 ; Björkman ; 205 ; *Prol.*, III, 543 ; H. Kh., I, 228 ; II, 388, 546 ; III, 506, 518 ; VI, 204-210, 274 ; *Manhal*, n° 2028 ; Brock., I, 394 ; *S.*, I, 680 ; *Enc.*, III, 945 ; Sarkis, 1876 ; Sarton, II, 1131 ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, VIII.

142 — Mitham Bahrani, auteur d'un ouvrage de stylistique (I, 4), mort en 679/1280.

Sarkis, 1822 ; Brock., *S.*, I, 705.

143 — Ibn Ruzain, auteur de *Nihaya Sughra* (II, 9), mort en 680/1281.

Qalq., III, 445 ; Suyuti, *Husn al-muhadara*, I, 195.

144 — Kawashi, auteur probable de la *Rauda fil-qiraat* (II, 2), mort en 680/1281.

Brock., I, 416 ; *S.*, I, 737.

145 — Maraghi, auteur de la *Khulasa* (II, 8), mort en 681/1282.

H. Kh., III, 168.

146 — Urmawi, auteur du *Tahsil* (II, 7) et des *Wasaïl* (II, 8), mort en 682/1283.

Prol., III, 33 ; H. Kh., VI, 424 ; Brock., I, 467 ; *S.*, I, 848 ; Sarkis, 427.

147 — Ibn Kammuna, auteur de la *Tadhkira* (III, 10), mort en 683/1284.

Brock., I, 437, 454, 507 ; *S.*, I, 768, 782 ; Sarton, II, 875.

148 — Qarafi, auteur du *Tanqih* (II, 7) et de la *Dhakhira* (II, 9), mort en 684/1285.

Prol., II, 443 ; *Manhal*, n° 121 ; H. Kh., II, 461 ; III, 330 ; Brock., I, 385 ; *S.*, I, 665 ; Sarkis, 1501.

149 — Ibn Quff, auteur du *Shafi* (III, 1), mort en 685/1286.

H. Kh., IV, 7 ; Brock., I, 493 ; *S.*, I, 899 ; Sarkis, 217 ; Sarton, II, 1098 ; Mieli, 164, 283.

150 — Burhan al-din Muhammad Nasafi, auteur des *Fusul* (II, 8), mort en 687/1288.

Manhal, n° 2368 ; H. Kh., IV, 442 ; Brock., I, 467 ; *S.*, I, 849.

151 — Ibn Nafis, auteur du *Mudjiz* (III, 1), mort en 687/1288.

H. Kh., VI, 251 ; Brock., I, 493 ; *S.*, I, 899 ; Sarkis, 268 ; Sarton, II, 1099 ; Mieli, 164, 283 ; Abdul-Karim Chéhadé, *Ibn an-Nafis*, Damas, 1955 ; Wiet, *Ibn al-Nafis*, *Journal asiatique*, 1956, 95-100.

152 — Shams al-din Isfahani, auteur d'un commentaire du Manuel d'Ibn Hadjib (II, 7), mort en 688/1289.

Manhal, n° 2400.

153 — Muhyi al-din MAGHRIBI, auteur du *Djami' Saghir* (III, 6), vers 690/1291.

H. Kh., II, 560 ; Brock., I, 474 ; *S.*, I, 868.

154 — SAMARQANDI (Shams al-din), auteur des *Sahaïf* (II, 6), mort en 690/1291.

H. Kh., IV, 98 ; Brock., I, 468 ; *S.*, I, 849 ; Sarkis, 1046.

155 — HANBALI, auteur du *Ta'bir* (III, 5) et commentateur de l'ouvrage anonyme *Badr Munir* (III, 5), mort en 693/1294.

H. Kh., II, 311 ; Brock., I, 498 ; *S.*, I, 913 ; Fahd, *Les Songes*, 131.

156 — IBN SA'ATI, auteur des *Qawa'id* (II, 7) et du *Madjma' al-bahrain* (II, 9), mort en 696/1296.

Prol., III, 35 ; *Manhal*, n° 217 ; H. Kh., V, 395 ; Brock., I, 382 ; *S.*, I, 658 ; *Enc.*, II, 438.

157 — IBN WASIL, auteur d'un commentaire de la *Kafiya* d'Ibn Hadjib (I, 7) et des *Arba'in* (II, 6), mort en 697/1298.

Qalq., IV, 138 ; *Manhal*, n° 2135 ; H. Kh., 1, 243 ; Brock., I, 305, 322 ; *S.*, I, 537, 555 ; *Enc.*, II, 454 ; Sarton, II, 1119 ; Mieli, 168.

158 — *Al-Hisar*, livre de calcul, qui fut commenté par Ibn Banna, mort en 721/1321.

Prol., III, 133 ; H. Kh., III, 70 ; *Enc.*, II, 389.

159 — Taqiy al-din IBN DAQIQ AL-ID, auteur de l'*Ilmam bi-ahadith al-akham* (II, 4) et d'un commentaire de la *Umdat al-ahkam* de Maqdisi (II, 5), mort en 702/1302.

Prol., III, 13 ; *Manhal*, n° 2262 ; H. Kh., I, 420 ; IV, 264 ; Brock., I, 357 ; II, 63 ; *S.*, I, 665 ; II, 66.

160 — Hafiz al-din Abd-Allah NASAFI, auteur du *Kanz al-daqaïq* (II, 9), mort en 710/1310.

Manhal, n° 1302 ; H. Kh., V, 249 ; Brock., II, 196 ; *S.*, II, 263 ; *Enc.*, III, 905 ; Sarkis, 1852 ; Sarton, II, 1133 ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, VIII.

161 — IBN RAF'A, auteur de la *Kifaya* et du *Matlab* (II, 9), mort en 710/1310.

Prol., III, 13 ; *Manhal*, n° 252 ; H. Kh., V, 600 ; VI, 487 ; Brock., II, 133 ; *S.*, II, 164.

162 — Qutb al-din SHIRAZI, auteur d'un commentaire d'un manuel d'Ibn Hadjib (II, 7), mort en 710/1311.

Manhal, n° 2489 ; Brock., II, 211 ; *S.*, II, 296 ; Sarkis, 1175 ; Sarton, II, 1017 ; Mieli, 151, 287.

163 — BAIDAWI, auteur des *Tawali' al-anwar*, du *Misbah al-arwah* (II, 1, 6 ; III, remarque) et du *Minhadj* (II, 7), mort en 716/1316.

Qalq., IV, 340 ; Björkman, 85 ; *Prol.*, III, 34, 62 ; *Manhal*, n° 1328 ; H. Kh., IV, 168 ; V, 576 ; VI, 214 ; Brock., I, 416 ; *S.*, I, 738 ; *Enc.*, I, 603 ; 2e éd. anglaise, I, 1129 ; Sarkis, 616 ; Sarton, II, 870.

164 — IBN MUTAHHAR, auteur d'un commentaire du *Minhadj* de Baidawi (II, 7), mort en 726/1325.

Brock., I, 306, 509, 510 ; II, 164 ; *S.*, I, 525, 537, 928 ; II, 206.

165 — QAMULI, auteur des *Djawahir* et du *Bahr muhit* (II, 9), mort en 727/1327.

Manhal, n° 292 ; Brock., II, 86 ; *S.*, II, 101 ; Sarkis, 1526.

166 — Taqiy al-din IBN TAIMIYA, auteur d'un traité politique (VII, 1), mort en 728/1328.

Manhal, n° 190, Brock., II, 100 ; *S.*, II, 119 ; *Enc.*, II, 447 ; Sarkis, 155 ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, XLIX seq. ; Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya*, Préface.

167 — Tadj al-din FAKIHANI, auteur d'un commentaire de la *Umdat al-ahkam* de Maqdisi (II, 5), mort en 731/1331.

H. Kh., IV, 264 ; Brock., II, 22 ; *S.*, II, 15.

168 — IBN SAIYID AL-NAS, auteur du *Zahr al-khamayil* (II, 4), mort en 734/1334.

Manhal, n° 2387 ; Brock., II, 71 ; *S.*, II, 77 ; *Enc.*, II, 439 ; Sarkis, 125.

169 — IBN KHATIB TABRIZI, auteur d'un traité de métrique (I, 7), mort en 737/1336.

H. Kh., IV, 205 ; Brock., I, 364 ; II, 195 ; *S.*, I, 621 ; II, 262.

170 — Djalal al-din QAZWINI, auteur du *Talkhis al-miftah* (I, 6) et du commentaire d'un poème de Sawi (I, 7), mort en 739/1338.

Prol., III, 326 ; *Manhal*, n° 2178 ; H. Kh., II, 402 ; IV, 204 ; Brock., I, 295 ; II, 22 ; *S.*, I, 516 ; II, 15 ; Sarkis, 1508.

171 — Le saiyid IBRI, auteur d'un commentaire des *Tawali' al-anwar* de Baidawi (II, 6), mort en 743/1342.

Brock., I, 418 ; II, 198 ; *S.*, I, 742 ; II, 271.

172 — Athir al-din ABU HAIYAN, commentateur du *Tashil* d'Ibn Malik (I, 3), auteur du *Nahr* et du *Bahr Muhit* (II, 3), mort en 745/1344.

Qalq., III, 19, 154, 158, 159, 175, 180, 181, 185, 186, 188-192, 198, 204,

217 ; VI, 235, 243-246, 250 ; Björkman, 76, 176 ; *Manhal*, n° 2444 ; H. Kh., II, 20, 291 ; VI, 411 ; Brock., II, 109 ; *S.*, II, 135 ; *Enc.*, I, 91 ; 2e éd. anglaise, I, 126 ; Sarkis, 306.

173 — Khalkhali, auteur d'un commentaire du *Talkhis al-miftah* de Qazwini (I, 6), mort en 745/1344.
H. Kh., II, 403 ; Brock., I, 295 ; *S.*, I, 516.

174 — Ibn Imam, auteur du *Silah al-mumin* (II, 4), mort en 745/1344.
H. Kh., III, 605 ; Brock., II, 86 ; *S.*, II, 102.

175 — Sawi, auteur d'un poème sur la métrique (I, 7), mort en 749/1348.
H. Kh., IV, 204 ; Brock., II, 239 ; *S.*, II, 258.

176 — Tifashi, auteur du Badi' (I, 6) (1).

177 — Umaidi, auteur des *Nafaïs* (II, 8).
H. Kh., VI, 364.

178 — *Al-bayan wal-tahsil* (II, 9), ouvrage de droit malékite, dont l'auteur n'a pu être identifié.

179 — Le *Qanun Wadih*, ouvrage de fauconnerie (III, 3), dont l'auteur n'a pas été identifié.

180 — Ibn Daqqaq, auteur des *Fawaïd al-faraïd* (III, 5).
H. Kh., IV, 477.

181 — Ibn Suraidj. — Le cas prête à difficulté, car l'*Irshad al-Qasid* d'Akfani donne « Ibn Shuraih », tandis que pour Hadji Khalifa (V, 407), un certain « Ibn Shar' » est l'auteur d'un *Madjmu' min al-mabsutat fi ahkam al-nudjum*, alors que Qalqashandi (III-, 6) parle d'un *Madjmu'* d'astrologie.

182 — Aun Ibn Mundhir, auteur d'un commentaire des *Fusul*, ouvrage d'alchimie (III, 10).

183 — *L'agriculture égyptienne* semble bien être le titre d'un ouvrage dans Qalqashandi (III, 11), tandis que le texte de l'*Irshad al-Qasid* est moins précis.

(1) Les numéros 176 à 189 sont provisoirement classés ici, bien que n'ayant pas été identifiés, parce qu'ils sont connus d'Akfani (n° 190). Les numéros 209-213, ignorés de l'*Irshad al-Qasid*, sont relégués à la fin de la liste.

Sur Tifashi, faut-il penser à l'écrivain signalé dans *Mél. Lévi-Provençal*, II, 517 ?

184 — Le *Tadjarib al-arab*, ouvrage de géomancie (III, 12), n'a pas été identifié.
H. Kh., II, 191.

185 — Ibn Mahquf, auteur des *Muthallathat* (III, 12).
H. Kh., V, 373.

186 — Ibn Mahalli Mausili, auteur d'un ouvrage sur l'arpentage (IV, 5), d'un manuel d'arithmétique (VI, 1), du *Mufid* et du *Djami' l-usul* (VI, 3).
H. Kh., II, 506 ; V, 74 ; VI, 43.

187 — Ibn Mukhtar, auteur d'un traité d'arpentage (IV, 5).

188 — Les *Nafaïs al-yawaqit fi 'ilm al-mawaqit* (V, 2).
Ouvrage anonyme (H. Kh., VI, 365).

189 — Zain al-Din Ma'arri, auteur d'un ouvrage de mathématiques (VI, 4) : l'*Irshad al-Qasid* donne « Maghribi ».

190 — Akfani, auteur de l'*Irshad al-Qasid* (I, 1 ; III, 8, 10 ; V, 1), mort en 749/1348.
Qalq., III, 7, 8 ; XIII, 249, 250, 271, 277 ; Björkman, 86 ; Brock., II, 137 ; *S.*, II, 169 ; Sarkis, 463.

191 — Hasan Ibn Qasim, auteur d'un commentaire de l'*Affiya* et du *Tashil* d'Ibn Malik (I, 3), mort en 749/1348.
Qalq., III, 188 ; H. Kh., II, 293 ; Brock., I, 298, 409 ; II, 22 ; *S.*, I. 522 ; II, 16.

192 — Izz al-din Isfahani, auteur d'un commentaire des *Tawali'* de Baidawi (II, 6), mort en 749/1348.
H. Kh., IV, 168 ; VI, 173 ; Brock., I, 418 ; *S.*, I, 742 ; Sarkis, 454.

193 — Safiy al-din Hilli, auteur de la *Badi'iya* (I, 6), mort en 749/1349.
Manhal, n° 1421 ; Brock., II, 159 ; *S.*, II, 199 ; *Enc.*, II, 327 ; Sarkis, 788.

194 — Shibab al-din Samin, auteur d'un commentaire du *Tashil* d'Ibn Malik (I, 3), mort en 756/1355.
H. Kh., II, 293 ; Brock., II, 111 ; *S.*, II, 137.

195 — Adud al-din Idji, auteur d'un commentaire du Manuel d'Ibn Hadjib (II, 7), mort en 756/1355.
H. Kh., VI, 171 ; Brock., II, 208 ; *S.*, II, 287 ; *Enc.*, II, 474 ; Sarkis, 1331.

196 — Kamal al-din Nashai, auteur de l'*Adjab al-Idjab*, du *Djami'l-muktasarat wa-mukhtasar al-djawami'* et du *Muntaqa* (II, 9), mort en 757/1355.

Brock., I, 388 ; II, 199 ; *S.*, I, 670 ; II, 271.

197 — Mughultay, auteur d'un commentaire du *Sahih* de Bukhari (II, 5), mort en 762/1361.

Manhal, n° 2516 ; H. Kh., II, 523 ; Brock., II, 48 ; *S.*, II, 47 ; Sarkis, 1768.

198 — Tadj al-din Subki. — Il s'agit d'une correction vraisemblable, suggérée par l'éditeur de Qalqashandi (VI, 22), à la place de « Masili ». L'intéressé a bien rédigé un commentaire du manuel d'Ibn Hadjib (II, 7). — Masili est resté introuvable. — Ce Subki est mort en 771/1370.

Björkman, 80 ; *Manhal*, n° 1489 ; Subki, *Mu'id al-ni'am*, Introduction, 29 ; Brock., II, 89 ; *S.*, II, 105.

199 — Djamal al-din Asnawi, auteur d'un commentaire d'un poème d'Ibn Hadjib sur la métrique (I, 7), du *Minhadj* de Baidawi (II, 7) et des *Muhimmat ala Rafi'i wal-rauda* (II, 9), mort en 772/1370.

Björkman, 84 ; *Manhal*, n° 1402 ; H. Kh., VI, 214 seq., 278 ; Brok., I, 418 ; II, 90 ; *S.*, I, 741 ; II, 107 ; Sarkis, 445.

200 — Baha al-din Subki, auteur d'un commentaire du *Talkhis al-miftah* de Qazwini (I, 6), mort en 773/1372.

Björkman, 205 ; *Manhal*, n° 214 ; Brock., II, 12 ; *S.*, II, 5 ; *Enc.*, IV 517, n° 7 ; Sarkis, 1001.

201 — Khalil, auteur d'un manuel de droit malékite (II,9), mort en 776/1374.

Brock., II, 83 ; *S.*, II, 96 ; *Enc.*, II, 940 ; Sarkis, 835 ; Laoust, *Précis d'Ibn Qudama*, VIII.

202 — Ala al-din Ibn Shatir, auteur d'un calendrier (V, 1), mort en 777/1375.

Björkman, 81 ; *Manhal*, n° 1536 ; Brock., II, 126 ; *S.*, II, 157 ; *Enc.*, I, 507 ; Mieli, 287.

203 — Ahmad Dimashqi, auteur du *Tahrir* (II, 9), mort en 782/1380.

Manhal, n° 221.

204 — Kirmani (Muhammad), auteur d'un commentaire du *Sahih* de Bukhari (II, 5), mort en 786/1384.

Manhal, n° 2448 ; H. Kh., II, 523 ; Brock., I, 158 ; *S.*, I, 262.

205 — Akmal al-din, auteur d'un commentaire du *Talkhis al-miftah* de Qazwini (I, 6), mort en 786/1384.
Manhal, n° 2328 ; H. Kh., II, 409 ; Brock., II, 80 ; *S.*, II, 89.

206 — Sa'd al-din Taftazani, auteur d'un commentaire du *Talkhis al-miftah* de Qazwini (I, 6), mort en 792/1390.
Björkman, 78 ; *Prol.*, III, 564 ; *Manhal*, n° 2504 ; H. Kh., II, 414 ; Brock., II, 215 ; *S.*, II, 301 ; *Enc.*, IV, 634 ; Sarkis, 935.

207 — Siradj al-din Ibn Mulaqqin, auteur d'un commentaire du *Sahih* de Bukhari (II, 5), mort en 804/1401.
Manhal, n° 1743 ; H. Kh., II, 548 ; Brock., II, 92 ; *S.*, II, 109 ; Sarkis, 252.

208 — Sha'ban Athari, auteur d'un poème sur la métrique et la calligraphie (I, 7, 9), mort en 828/1425.
Manhal, n° 1176 ; Brock., II, 180 ; *S.*, II, 10.

209 — Ibn Asba', auteur d'une *Alfiya* (I, 1).

210 — Abul-Hasan Arudi, auteur d'un ouvrage sur la métrique (I, 7).

211 — Ibn Husain, auteur d'un ouvrage sur l'écriture « thuluth » (I, 9).
Qalq., III, 15.

212 — Ibn Tin Maghribi, auteur d'un commentaire du *Sahih* de Bukhari (II, 5).

213 — Le *Madkhal*, ouvrage de calcul (VI, 2).

INDEX ALPHABÉTIQUE

Les chiffres renvoient au Répertoire chronologique

Abd al-Wahhab, 70
Abhari, 132
Abu Dawud, 30
Abu Haiyan, 172
Abu Kamil, 34
Abul-Qasim ibn Samh, 71
Abu Ma'shar, 28
Agriculture égyptienne, 183
Aiki, 117
Akfani, 190
Akmal al-din, 205
Ali ibn Isa, 62
Amidi, 119
Archimède, 5
Aristote, 3
Arudi, 210
Asnawi, 199
Aun ibn Mundhir, 182
Azhari, 49
Baghawi, 91
Baidawi, 163
Banu Musa, 33
Baradhi'i, 46
(al-) Bayan wal-tahsil, 178
Bazzar, 36
Biruni, 76
Bukhari, 24
Buni, 114
Buwaiti, 18
Dani, 77
Daraqutni, 53
Dimashqi, 203
Djabir ibn Haiyan, 13
Djauhari, 61
Djazari, 106
Djuwaini, 86
Euclide, 4
Fakihani, 167
Farabi (Abu Ibrahim), 45
Farabi (Abu Nasr), 44
Farghani, 23
Fasi, 129
Ghazali, 89
Hakim, 64
Hanbali, 155
Harawi, 63
Hilli, 193
Hippocrate, 1
(al-) Hisar, 158
Humaidi, 87
Hunain ibn Ishaq, 25
Ibn Abd al-Salam, 131
Ibn Abil-Asba', 127
Ibn Abi Shaiba, 20
Ibn Abi Zaid, 54
Ibn Adjdabi, 105
Ibn al-Athir (Diya al-din), 120
Ibn al-Athir (Madjd al-din), 107
Ibn Asba', 209
Ibn Atiya, 52
Ibn Awwam, 99
Ibn Battal, 78
Ibn Daqiq al-Id, 159
Ibn Daqqaq, 180
Ibn Djallab, 59
Ibn Djauzi, 103
Ibn Djinni, 57
Ibn Fallus Mairdini, 125
Ibn Faris, 58
Ibn Hadjib, 123
Ibn Haitham, 75
Ibn Hanbal, 21
Ibn Hibinta, 16
Ibn Hisham, 17
Ibn Hubaira, 97
Ibn Hubal, 111
Ibn Husain, 211
Ibn Imam, 174
Ibn Kammuna, 147
Ibn Khatib Tabrizi, 169
Ibn Madja, 29
Ibn Mahalti, 186
Ibn Mahquf, 185
Ibn Malik, 137

Ibn Miskawaih, 69
Ibn Mukhtar, 188
Ibn Mulaqqin, 207
Ibn Mundhir, 41
Ibn Mutahhar, 164
Ibn Mu'ti, 118
Ibn Nafis, 151
Ibn Qasim, 191
Ibn Qatta', 90
Ibn Qudama, 113
Ibn Quff, 149
Ibn Qutaiba, 31
Ibn Raf'a, 161
Ibn Rushd, 101
Ibn Ruzain, 143
Ibn Sa'ati, 156
Ibn Sabbagh, 84
Ibn Sa'id, 139
Ibn Saiyid al-Nas, 168
Ibn Salah, 121
Ibn Shar', 181
Ibn Shas, 112
Ibn Shatir, 202
Ibn Shuraih, 181
Ibn Sida, 80
Ibn Sikkit, 22
Ibn Sina, 73
Ibn Suraidj, 181
Ibn Taimiya, 166
Ibn Tin Maghribi, 212
Ibn Usfur, 134
Ibn Wahshiya, 11
Ibn Wasil, 157
Ibn Yunus, 92
Ibrahim ibn Sinan, 43
Ibri, 171
Idji, 195
Imam al-haramain, 86
Isfahani (Izz al-din), 192
Isfahani (Shams al-din), 152
Iyad, 95
Karadji, 67
Kawashi, 144
Khalil, 201
Khalkhali, 173
Kharizmi, 19
Khasibi, 37
Khatib, 81
Khattabi, 55
Khazini, 47
Khiraqi, 42
Khunadji, 124
Kirmani (Abu Ishaq), 9
Kirmani (Muhammad), 204
Kuhi, 51
Kura', 39
Kushiyar, 68
Ma'arri (Zain al-din), 189
Madkhal, 213
Madjriti, 60
Madjusi, 50
Maghribi (Muhyi al-din), 153
Maghribi (Zain al-din), 189
Mahalli, 140
Maqdisi, 104
Maraghi, 145
Marghinani, 101
Maridini, 125
Marrakushi, 130
Masihi, 56
Masili, 198
Mawardi, 79
Mazari, 93
Mitham, 142
Mughultay, 197
Muslim, 26
Mutarriiz, 110
Mutawalli, 85
Muzaffar Tusi, 109
Muzani, 27
Nadjdjar, 122
Nafaïs al-yawaqit, 188
Nasafi (Burhan al-din), 150
Nasafi (Hafiz al-din), 160
Nasaï, 38
Nashaï, 196
Nawawi, 141
Philon, 6
Platon, 2
Ptolémée, 7
Qabisi, 48
Qamuli, 165
Qanun Wadih, 179
Qarafi, 148
Qasrani, 14
Qazwini (Abd al-Ghaffar), 133
Qazwini (Djalal al-din), 170
Qurtubi, 66
Qurtubi (Muhammad), 136
Rafi'i, 115
Razi, 108
Ruyani, 88

Saghani, 126
Sakkaki, 116
Samarqandi (Nasir al-din), 128
Samarqandi (Shams al-din), 154
Samin, 194
Samuel ibn Yahya, 98
Sarakhsi, 96
Sawi, 175
Sha'ban Athari, 208
Shafi'i, 15
Shaibani, 12
Sharimsahi, 135
Shatibi, 100
Shirazi (Abu Ishaq), 83
Shirazi (Qutb al-din), 162
Shudja' ibn Aslam, 34
Sibawaih, 10
Sidjzi, 65
Subki (Baha al-din), 200
Subki (Tadj al-din), 198
Tadjarib al-arab, 184
Taftazani, 206
Tankalusha, 8
Tha'alibi, 74
Tha'lab, 35
Tha'labi, 72
Tifashi, 176
Tirmidhi, 32
Tusi (Muzaffar), 109
Tusi (Nasir al-din), 138
Umaidi, 177
Urmawi, 146
Wahidi, 82
Zadjdjadj, 40
Zamakhshari, 94

Gaston WIET
(Paris)

LA PLACE DE MOLLÂ ṢADRÂ SHÎRÂZÎ
(OB. 1050/1640)
DANS LA PHILOSOPHIE IRANIENNE (*)

1. *Un anniversaire.* — Il y a quelques années déjà, certains d'entre vous s'en souviennent peut-être, nous nous sommes entretenus ici même d'un maître de pensée dont le nom domine ce que nous appelons aujourd'hui l'École d'Ispahan : Mîr Dâmâd, l'une des plus grandes figures de la Renaissance safavide en Iran. Parmi les nombreux élèves qui forment sa postérité spirituelle, le nom de Ṣadroddîn Shîrâzî ressort au premier plan, à tel point même que son œuvre a éclipsé quelque peu, semble-t-il, celle de son maître, réputée pour son caractère abstrus. Et si je me propose de vous en entretenir aujourd'hui, c'est avec une intention précise.

Comme nous pouvons le déduire d'une annotation personnelle à l'une de ses œuvres, Ṣadroddîn Shîrâzî est né aux confins des années 979-980 de l'hégire lunaire (donc environ 1572-1573 A. D.). Nous avons, au cours de la présente année 1962, atteint l'an 1382 de l'hégire lunaire (1341 de l'hégire solaire). Il y a par conséquent deux ans exactement, calculés en années de l'ère de l'hégire, que tombait l'anniversaire du IV^e^ centenaire (980-1380) de la naissance du grand philosophe de Shîrâz. Cet anniversaire a été célébré solennellement l'an dernier à Calcutta,

*Texte d'une conférence donnée à l'Institut franco-iranien, à Téhéran, le 28 novembre 1962. Une traduction persane du présent texte paraîtra dans un prochain cahier de la « Revue de la Faculté des Lettres » de l'Université de Téhéran, par les soins du professeur Seyyed Hosseïn Nasr.

sur l'initiative de *The Iran Society* (1). Ici même, si diverses circonstances n'en avaient motivé l'ajournement, je crois savoir que l'Université de Téhéran aurait déjà donné elle-même le signal de cette commémoration solennelle.

Notre entretien n'est donc en somme qu'un prélude. Mais ce prélude, je ne puis le faire entendre sans une certaine émotion qui sera mon excuse, si je fais intervenir ici quelques souvenirs personnels. Lorsque, il y a dix-sept ans (septembre 1945), j'arrivai pour la première fois en Iran, je venais de passer plusieurs années en Turquie, à mener à bien l'édition d'une partie des œuvres de Shihâboddîn Yaḥyâ Sohrawardî, celui que nous appelons en Iran *shaykh al-Ishrâq*, le maître de la philosophie de la Lumière, et qui mourut en martyr à l'âge de 38 ans, à Alep (587/1191). Ṣadroddîn Shîrâzî a donné lui-même, entre autres, un commentaire qui est une amplification très personnelle, du livre dans lequel Sohrawardî avait mis toute la pensée de sa jeune vie. Les deux noms et les deux œuvres sont inséparables, et c'est pourquoi j'ai gardé l'impression que Sohrawardî m'avait pour ainsi dire conduit par la main, là où j'avais à trouver ma « demeure spirituelle ». Cependant, il y a dix-sept ans, si l'on trouvait, certes, en Iran maintes personnalités éminentes avec lesquelles s'entretenir de Sohrawardî et de Ṣadroddîn Shîrâzî, leur œuvre, à l'un et à l'autre, par rapport à la réputation qu'elle mérite, était encore un peu dans la pénombre. Et voici qu'aujourd'hui le plein feu de célébrations officielles se dirige sur elle. Ce disant, je n'entends nullement surestimer l'imporrance d'une actualité toujours fugitive ; je pense à quelque chose de plus profond, quelque chose qui est attesté par tout un ensemble de publications durables.

En premier lieu, je voudrais rendre hommage à l'initiative du vénéré shaykh Moḥammad Ḥosayn Tabâtabâ'î, professeur à l'Université théologique de Qomm, qui a assumé la tâche de rééditer l'œuvre maîtresse de Ṣadroddîn Shîrâzî (le *Kitâb al-Asfâr*) dont nous dirons quelques mots tout à l'heure. Quatre

(1) Cf. la livraison spéciale de la revue *Indo-Iranica* (Calcutta, 1962) ainsi que le *Mollâ Ṣadrâ Commemoration Volume* publié par *The Iran Society* à Calcutta, actuellement sous presse.

volumes sont déjà parus (2). D'autre part, les préparatifs de la célébration du IVe centenaire ont stimulé l'édition d'œuvres encore inédites. Le professeur Jalâloddîn Ashtiyânî, de la Faculté de théologie de Mashhad, a donné un ouvrage d'ensemble sur la vie, l'œuvre et les doctrines de notre philosophe, complété par l'édition d'une de ses œuvres inédites en arabe, puis par un grand ouvrage personnel sur « la métaphysique de l'être » (3). D'autre part, la Faculté de théologie de l'Université de Téhéran a préparé plusieurs publications. Mon collègue et ami, M. Seyyed Hosseïn Nasr, professeur à la Faculté des lettres, a donné l'édition *princeps* d'un traité de Mollâ Ṣadrâ en persan : *Seh Aṣl*, « les Trois Sources », principalement dirigé contre les littéralistes de la religion légalitaire (4). M. Dânesh-Pajûh, Directeur de la Bibliothèque centrale de l'Université de Téhéran, a donné l'édition d'un traité encore inédit, dirigé contre l'extrémisme de certains soufis (5). Deux traductions ont été publiées également par la Faculté des Lettres d'Ispahan (6). Mais je ne puis tout nommer ici. Notre Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien s'est associé à ces travaux en préparant l'édition critique du *Kitâb al-Mashâ'ir* (le Livre des pénétrations métaphysiques). Cette publication ne fait que prolonger l'effort poursuivi d'autre part, à la section des Sciences Religieuses de l'École des Hautes-Études de la Sorbonne, où depuis quatre ans notamment, j'ai inscrit au programme des travaux de la chaire d'Islamisme l'explication des œuvres de Ṣadroddîn Shîrâzî, enseignement

(2) *Al-Ḥikmat al-mota' âliya fî'l-asfâr al-'aqlîya al-arba'a.* Téhéran 1378 h. l. ss. Sont parues jusqu'ici la première et la seconde partie du Premier Voyage, la première et la seconde partie du Quatrième Voyage.

(3) Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, *Sharḥ-e ḥâl o ârâ-ye falsafa-ye Mollâ Ṣadrâ*, Mashhad, 1341 h. s. *Hastî, az naẓar-e falsafa o 'irfân*, Mashhad 1380 h. l. *Al-Maẓâhir al-Ilâhîya, li-mo'allifihi...Ṣadroddîn Moḥ. al-Shîrâzî*, Mashhad, 1380 h. l.

(4) Ṣadr al-Dîn Shîrâzî, *Se Aṣl and his maṯnawî and rubâ'îyât*, edited with Introduction and Notes by Seyyed Hossein Nasr (The Faculty of Theology, Tehran University), 1830/1961.

(5) *Kasr aṣnâm al-jâhilîya...* éd. et introd. par Moḥammad Taqî Dânesh-Pajûh. Téhéran 1340 h.s./1962.

(6) Traductions persanes du *Kitâb al-Mashâ'ir* et du *Kitâb al-Ḥikmat al-'arshîya*, par Gholâm Ḥosayn Ahenî. Ispahan 1340 et 1341 h.s. Ces traductions sont plutôt des paraphrases.

que j'ai l'honneur de reprendre en quelques leçons chaque année en automne, ici, à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran (7). De tout cet ensemble se dégage une impression que confirment maint entretien et maint échange de vue : l'impression qu'une rénovation de la métaphysique traditionnelle est en train de s'esquisser autour de l'œuvre d'un philosophe qui fut lui-même, par excellence, un rénovateur.

2. *Biographie de Mollâ Ṣadrâ.* — Ṣadrôddîn Moḥammad ibn Ibrâhîm Shîrâzî, connu plus brièvement sous son appellation honorifique de Mollâ Ṣadrâ, ou de *Ṣadr al-Mota'allihîn* (le « chef de file des théosophes »), est né à Shîrâz. La date exacte de sa naissance n'a pu être précisée que récemment, lorsque, comme j'y ai fait allusion tout à l'heure, fut relevée dans un manuscrit copié sur l'original, une annotation de Mollâ Ṣadrâ en marge de son propre texte, et spécifiant à propos d'un certain passage : « Cette inspiration m'est venue au lever du soleil, le vendredi 7 Jomadâ I de l'an 1037 de l'hégire, alors que 58 ans de ma vie s'étaient déjà écoulés » (8). L'opération à faire est simple : Mollâ Ṣadrâ est né à Shîrâz aux confins des années 979-980 h (1572-1573 A.D.). Cette date et celle de son départ de ce monde

(7) *Kitâb al-Mashâ'ir* (Le Livre des pénétrations métaphysiques) texte arabe, version persane et traduction française (*Bibliothèque Iranienne*, vol. 10). Sous presse. Cet ouvrage, capital pour les thèses de Mollâ Ṣadrâ concernant la métaphysique de l'être, a été l'objet de plusieurs commentaires. L'édition du commentaire de Mollâ Ja'far Langarûdî est en cours de préparation par les soins de Sayyed Jalâdoddîn Ashtiyânî. Pour la bibliographie de langue française, cf. les pages de la *Ḥikmat 'arshîya* traduites dans notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*. Paris, Buchet-Chastel, 1961, pp. 257-267, ainsi que notre article (à paraître dans le *Commemoration Volume* annoncé ci-dessus note 1) sur *Le thème de la résurrection dans le commentaire de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî sur la « Théosophie orientale » de Sohrawardî, shaykh al-Ishrâq*. Sur le commentaire des *Oṣûl al-Kâfî* de Kolaynî, cf. notre rapport in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses*, année 1962-1963.

(8) Il s'agit d'une glose retrouvée par le shaykh Moḥam. Ḥosayn Tabâtabâ'î pendant qu'il préparait son édition des *Asfâr*. Elle figure parmi d'autres annotations de Mollâ Ṣadrâ à son propre texte, dans un ms. copié en 1197 h. l. d'après l'original maintenant perdu ; elle est portée en marge du chapitre expliquant « que l'intellection signifie l'unification *(ittiḥâd)* du sujet qui intellige et de l'objet intelligé ». Cf. l'introduction de Seyyed Hosseïn Nasr à son édition de *Seh Aṣl*, p. 2, note 2.

sont les seules que l'on puisse fixer avec certitude dans sa biographie. Aussi bien la richesse de cette vie n'est-elle pas dans les circonstances extérieures ; celles-ci n'interviennent que par les tracas qu'elles lui imposent, non pas pour lui faciliter un *cursus honorum*. La biographie d'un Mollâ Ṣadrâ, c'est essentiellement la courbe de sa vie intérieure : le progrès de ses méditations et la production de ses livres, son enseignement et ses rapports avec des élèves qui, à leur tour, laissèrent des œuvres dont leur maître eût pu être fier.

Trois périodes se distinguent dans la courbe de vie de Ṣadroddîn. Son père, un notable, jouissait d'une aisance de fortune suffisante pour qu'il n'épargnât aucun soin dans l'éducation de son fils ; aussi bien celui-ci s'y prêtait-il par sa précocité, par ses dispositions intellectuelles et morales. A cette époque, Ispahan était non seulement la capitale politique de la monarchie safavide, mais le centre de la vie scientifique de l'Iran. Il y avait alors en pleine activité ces nombreux collèges dont nous pouvons encore visiter quelques-uns aujourd'hui. Les plus grands maîtres s'y trouvaient réunis, et leur enseignement s'étendait à toutes les branches du savoir. Il était donc normal que le jeune Ṣadroddîn abandonnât Shîrâz, son pays natal, pour accomplir le cycle complet de ses études à Ispahan. Ne nous représentons pas ce cycle d'après le programme de nos Universités modernes, où l'on devient licencié et docteur en quelques années. Ce cycle absorbait toute une période de la vie, ou plutôt il postulait que l'on consacrât sa vie aux disciplines que l'on ambitionnait d'approfondir. Il fallait au moins vingt ans pour faire un *mojtahed*.

A Ispahan, Ṣadroddîn eut principalement pour maîtres trois personnages dont les noms sont illustres dans l'histoire de la pensée et de la spiritualité en Iran. En premier lieu le shaykh Bahâ'oddîn 'Âmilî (désigné couramment comme Ṣhaykh-e Bahâ'î, ob. 1030/1621) (9), près de qui il étudia les sciences islamiques traditionnelles, c'est-à-dire le *tafsîr*, le *ḥadîth* shî'ite, le droit canonique, etc., jusqu'à ce qu'il en obtînt l'*ijâzat*

(9) Sur Shaykh-e Bahâ'î, cf. références données *ibid.* p. 3, note 3.

(c'est-à-dire la licence personnellement délivrée par le maître pour enseigner à son tour). Or, Shaykh Bahâ'î fut lié toute sa vie par une amitié d'une fidélité exemplaire, avec le maître que nous évoquions tout à l'heure en commençant : Mîr Dâmâd (ob. 1040/1631), celui que ses disciples surnommèrent (*Mo'allim thâlith (Magister tertius*, Aristote étant, selon la tradition, *Magister primus*, et Fârâbî, au IVe/Xe siècle, *Magister secundus)* (10). Mîr Dâmâd professait, comme Sohrawardî, qu'une philosophie qui n'aboutit pas à la réalisation spirituelle, à l'expérience mystique, est une vaine entreprise. Or, c'est Mîr Dâmâd que Mollâ Ṣadrâ eut comme maître et comme guide pour son apprentissage de la philosophie spéculative. Enfin, bien que les indications soient sur ce point moins précises, Ṣadroddîn fut également l'élève d'un personnage hors série : Mîr Abû'l-Qâsim Fendereskî. Il y avait à cette époque un va-et-vient intense entre l'Iran et l'Inde, va-et-vient provoqué par la généreuse réforme religieuse de Shâh Akbar. Nombreux étaient les philosophes iraniens, ceux notamment de la tradition *ishrâqî* de Sohrawardî, à la cour du souverain mongol. Mîr Abû'l-Qâsim Fendereskî fut mêlé de très près à l'entreprise de traduction de textes sanskrits en persan, entreprise qui fut un phénomène culturel de première importance. Par ces traductions, l'hindouïsme se mettait à parler en persan le langage du soufisme (rappelons que c'est par leur version persane que notre Anquetil-Duperron connut les Upanishads). Avec les noms de ces trois maîtres, nous pouvons en gros nous faire une idée de l'enseignement que reçut Mollâ Ṣadrâ au cours de la première période de sa vie, les années d'apprentissage.

Maintenant va commencer la seconde période. Ne croyons pas que les choses aient jamais été simples, nulle part, pour quiconque fait l'apprentissage de la pensée personnelle. Celui-là doit non seulement exiger de lui-même un effort sans compromis, mais plus il progresse, plus il est sûr de s'attirer l'hostilité des conformismes de toute espèce. Mollâ Ṣadrâ en fit la dure expé-

(10) Cf. notre étude : *Confessions extatiques de Mîr Dâmâd, maître de théologie à Ispahan*, in *Mélanges Louis Massignon*, vol. I. Institut français de Damas, 1956.

rience. Quelques lignes de l'introduction de son principal ouvrage en laissent échapper la confidence (11) : « Dans le passé, écrit-il, dès l'aube de ma jeunesse, j'ai consacré mes efforts, dans toute la mesure où le pouvoir m'en avait été donné, à la métaphysique (*falsafat-ilâhîya*, la philosophie divine). Je m'étais mis à l'école des anciens Sages, puis à celle des philosophes plus récents, recueillant les résultats de leur inspiration et de leur méditation, bénéficiant des prémices écloses de leur conscience et de leur transconscience *(asrâr)*. Je m'attachais à condenser tout ce que je lisais dans les livres des philosophes grecs et autres, pour fixer chaque question dans sa quintessence, en bannissant toute prolixité (p. 4)... Malheureusement les obstacles contrariaient mon propos ; les jours succédaient aux jours, sans que je parvienne à le réaliser... Lorsque j'eus constaté l'hostilité que l'on s'attire de nos jours à vouloir réformer les ignorants et les incultes, en voyant briller de tout son éclat le feu infernal de la stupidité et de l'aberration, et après m'être heurté à l'incompréhension de gens aveugles aux lumières et aux secrets de la sagesse (p. 5)... l'hostilité de mes contemporains en étouffant les flammes de mon esprit, en congelant la nature... me contraignit à me retirer dans une contrée à l'écart, vivant dans l'*incognito*, coupé de mes espérances et le cœur brisé (p. 6)... A l'exemple de celui qui est mon maître et mon soutien, le Ier Imâm, je pratiquai la *taqîyeh* (la « discipline de l'arcane ») (p. 7). »

La situation vécue par Mollâ Ṣadrâ à Ispahan n'est pas particulière, comme peut-être il le croyait, à son époque. En fait, parce que sa vocation et sa volonté sont de vivre et d'enseigner le shî'isme intégral — nous verrons tout à l'heure ce que cela implique — le philosophe Mollâ Ṣadrâ est à son tour mêlé à une tragédie que connut chaque génération. Le voilà donc obligé par la haine des ignorantins de quitter la vie intense d'Ispahan et de se réfugier dans un pays à l'écart. Le lieu qu'il choisit pour sa retraite fut le petit bourg de Kahak, situé à

(11) On cite ici d'après l'édition du shaykh Moḥ.Ḥ.Tabâtabâ'î(*supra* note 2). Les références aux pages sont données ci-dessus dans notre texte.

une trentaine de kilomètres au sud-est de Qomm. Lorsque, partant de Qomm, l'on s'est engagé sur la route d'Ispahan, il faut quitter celle-ci au bout d'une lieue et demie environ, pour s'engager sur une piste qui conduit vers l'est, à travers une quinzaine de kilomètres de désert, jusqu'à une chaîne de montagnes. Là s'ouvre une haute vallée qui renouvelle le contraste caractéristique du paysage iranien ; à l'aridité minérale du désert succède, au fur et à mesure que l'on progresse dans la vallée, l'enchantement de la verdure luxuriante.

Kahak est un ensemble de jardins. Il y a, en outre, une petite mosquée du XI^e^ siècle de l'hégire, au plan insolite. Il y a un vieux château-fort romantique. Il y a un Imâm-zâdeh au dessin parfait, l'Imâm-zâdeh Ma'ṣûmeh. De tout cela je garde une image précise, car il me fallait connaître le paysage où, pendant neuf ou onze ans, Mollâ Ṣadrâ médita et écrivit dans l'exaltation de la solitude. Tout récemment donc, je m'y rendis en pèlerinage avec deux chers compagnons iraniens. Mais si l'on veut saisir tout l'ensemble de la topographie mystique du paysage, il faut au retour vers Qomm quitter une nouvelle fois la grande route et s'engager, vers l'est encore, sur la piste qui conduit jusqu'à Jam-Karân, jusqu'au sanctuaire de Celui qui est en personne, depuis plus de dix siècles, l'histoire secrète de la conscience shî'ite : le Douzième Imâm, l'Imâm caché. Là, nous étions sûrs de trouver, invisiblement présents, tous les pèlerins qui nous y avaient précédés : non seulement Mîr Dâmâd, Mollâ Ṣadrâ, Moḥsen Fayż, Qâżî Sa'îd Qommî, mais tous ceux qui, de génération en génération, ont fait la pensée shî'ite avec ce qu'elle a d'unique pour l'histoire religieuse de l'humanité.

Mais ce paysage aux points de repère mystiques, dont le pôle est le dôme incandescent du sanctuaire de Qomm, ce paysage, Mollâ Ṣadrâ dut le quitter à son tour. Alors commença la troisième période de sa vie. Au cours des neuf ou onze années passées à Kahak, il avait atteint à cette réalisation spirituelle personnelle pour laquelle la philosophie est l'indispensable point de départ, mais sans laquelle, pour lui comme pour tous les siens, la philosophie ne serait qu'une entreprise stérile et illusoire. Quoi que fasse une personnalité de la force d'un Mollâ Ṣadrâ pour garder le secret de sa retraite, elle n'y réussit jamais

qu'à demi. Il ne put empêcher élèves et disciples d'affluer vers lui, et sa réputation se répandit pour autant.

Vint alors le moment où le gouverneur du Fârs, Allâhwardî Khân ([12]), décida de construire une grande *madrasa* à Shîrâz. Avec l'accord de Shâh 'Abbâs Ier, il fit appel à Mollâ Ṣadrâ ; il lui demanda de consentir à revenir dans son pays natal et à assumer l'enseignement de la nouvelle *Madrasa*. On peut encore voir aujourd'hui, dans la Madrasa Khân, la salle où Mollâ Ṣadrâ donnait ses cours. Il n'y a point à s'étonner si, sous son influence, l'école de Shîrâz devint rapidement, comme celle d'Ispahan, un important foyer de vie scientifique en Iran. Le Maître y vécut tout absorbé par son enseignement, la composition de ses livres (il en est qui sont hélas ! restés inachevés), le soin de ses étudiants. Le haut enseignement moral qu'il leur donnait et qu'il mit lui-même en pratique tout au long de sa vie, définit le mieux sa personnalité. Il tient tout entier dans les quatre impératifs qu'il impose à quiconque veut progresser sur la voie spirituelle : renoncer à posséder quelque richesse ; renoncer aux ambitions mondaines, à tout arrivisme ; renoncer à tout conformisme sectaire *(taqlîd)*, comme aussi à toutes les formes de l'esprit négateur *(ma'ṣîya)* ([13]). Malgré le labeur énorme qu'il fournit, il accomplit sept fois pendant sa vie le pèlerinage de La Mekke. Il mourut au retour de son septième pèlerinage, à Basra, où il fut enseveli, en 1050/1640.

3. *Le dessein de l'œuvre.* — L'œuvre par laquelle ce profond penseur, ce spirituel au sens rigoureux du mot, perpétue sa

(12) Allâhwardî Khân, à qui succéda son fils Imâm Qolî-Khân, fut gouverneur du Fârs depuis 1003 h.l. et mourut en 1021 h. l. Cf. M. T. Dânesh-Pajûh, introd. à son édition du *Kasr aṣnâm al-jâhilîya* (ci-dessus note 5), pp. 2 ss. On pourrait admettre que Mollâ Ṣadrâ soit revenu à Shîrâz entre 1003 et 1010 h. l. ; son enseignement s'y serait ainsi étendu sur une quarantaine d'années. Cependant d'après certaines dates de la biographie de Moḥsen Fayż, dont Sayyed Moḥammad Mashkât fait état dans sa préface au 4e volume de la récente édition du *Kitâb al-Maḥajjat al-bayża* (Téhéran 1339 h. s.), M. Dânesh-Pajûh propose de reculer la date d'arrivée de Mollâ Ṣadrâ à Shîrâz jusqu'à l'année 1042 h.. Cette fois, la date semble vraiment tardive. La vérité est peut-être entre les deux limites extrêmes ; on ne peut malheureusement pas entrer ici dans le détail de la question.

(13) Cf. *Kasr aṣnâm al-jâhilîya*, p. 133.

présence parmi nous est, considérable. Elle fut presque tout entière déjà publiée en Iran, en éditions lithographiées, au siècle dernier ; elle comprend une quarantaine de titres (14). Il y a des livres d'une centaine de pages, et il y a des œuvres monumentales comprenant plusieurs centaines de pages in-folio. Tout le programme de la philosophie islamique y est abordé. Il y a des ouvrages construits en fonction d'un plan de recherche personnelle ; il y a aussi des commentaires, mais ils forment des amplifications si vastes et si originales qu'ils sont à considérer également comme autant d'œuvres personnelles. Mollâ Ṣadrâ a commenté l'œuvre majeure d'Avicenne (le *Shifâ'*) (15), ainsi que l'œuvre la plus significative de Sohrawardî *(Ḥikmat al-Ishrâq)* (16). En commentant le « Livre des Sources » de Kolaynî, un des livres fondamentaux du shî'isme recueillant l'enseignement des saints Imâms (17), c'est une véritable Somme de philosophie shî'ite qu'il était en train d'édifier, mais que le temps ne lui a malheureusement pas permis d'achever (18). Il a composé un *Tafsîr*, c'est-à-dire un commentaire de larges portions du Qorân (19). Ce vaste *Tafsîr* recherche essentiellement le sens

(14) Cf. la bibliographie donnée par Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, in *Sharḥ-e ḥâl* (ci-dessus note 3), pp. 210-225.

(15) Son commentaire a été publié dans le second volume de l'édition lithographiée du *Shifâ'* d'Avicenne. Téhéran, 1303 h. l.

(16) Nous avons donné une édition critique du *Kitâb Ḥikmat al-Ishrâq* dans le volume 2 de la *Bibliothèque Iranienne*, Téhéran-Paris 1952. Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî prépare l'édition des *Ta'liqât* de Mollâ Ṣadrâ pour un prochain volume de la même collection. Sur l'ensemble de ces gloses cf. notre article sur *Le thème de la résurrection...* (ci-dessus note 7).

(17) Deux éditions typographiques du grand ouvrage de Kolaynî ont été données récemment par les soins du shaykh Moḥammad Akhûndî. Une édition du texte arabe seul en huit volumes, Téhéran 1334 h. s./1955 ; puis une édition du texte arabe accompagné d'une traduction persane et d'un commentaire en persan par le shaykk Moḥammad Bâqir Kamra'î. 3 vol. parus depuis 1961.

(18) Mollâ Ṣadrâ eut le temps de commenter le *Kitâb al-'aql*, le *Kitâb al-Tawḥid*, et de commencer le commentaire du *Kitâb al-Ḥojjat* (lequel contient l'enseignement des Imâms sur la prophétologie et l'imâmologie). Bien qu'il ne pût commenter qu'un dixième environ de ce livre d'une importance capitale pour la pensée shî'ite, l'édition lithographiée de son commentaire (*Téhéran*, s. d.) n'en comprend pas moins 450 pages in-folio. Cf. déjà ci-dessus note 7.

(19) L'ensemble a été réuni dans l'édition lithographiée de son *Tafsîr*, Shîrâz 1322 h. l. On n'en peut séparer deux autres ouvrages : *Mafâtîḥ al-ghayb* (éd. lithogr. à la suite du *Sharḥ Oṣûl al-Kâfî*)et *Asrâr al-Âyât*. Nous y reviendrons ailleurs.

caché, le sens spirituel ou gnostique du texte qorânique. C'est un ouvrage qui, avec ceux de ses devanciers et de ses continuateurs, nous montre dans l'exégèse spirituelle du Qorân une source essentielle de la méditation philosophique en Islam. Nous rappellerons dans un instant pourquoi il en devait être ainsi, par excellence, dans l'Islam shî'ite.

Quant à la Somme dans laquelle Ṣadrâ Shîrâzî a recueilli le fruit de tous ses travaux, de ses recherches et de ses méditations, c'est l'œuvre célèbre qu'il a intitulée « Les quatre voyages de l'esprit » *(Kitâb al-Asfâr al-arba'a al-'aqlîya)*. C'est un monument qui, dans l'ancienne édition lithographiée, ne comprend pas moins de mille pages in-folio, et c'est principalement cette œuvre qui a stimulé le zèle des disciples et celui des commentateurs. Leur ensemble forme une cohorte imposante, qui commence avec deux des plus célèbres disciples immédiats, qui furent aussi les gendres de Mollâ Ṣadrâ : Moḥsen Fayż et 'Abdorrazzâq Lâhîjî. Elle se prolonge de génération en génération jusqu'à nos jours (en passant, au siècle dernier, par les deux Zonûzî, par Hâdî Sabzavârî, etc.). On ne peut bien comprendre les problèmes posés par Shaykh Aḥmad Ahsâ'î et l'école shaykhie qu'avec une bonne connaissance de l'œuvre de Mollâ Ṣadrâ ([20]). C'est pourquoi d'ailleurs ces problèmes ont été à peu près incompris du côté des théologiens canonistes, d'autant plus obstinés à piétiner un terrain qui se dérobe sous leurs pas.

Bref, nous dirons qu'il est impossible d'étudier en profondeur la situation philosophique du shî'isme, sans s'être familiarisé avec l'œuvre et la pensée de Ṣadrâ Shîrâzî. Car c'est de cela qu'en premier comme en dernier lieu il s'agit. Quelle est la volonté profonde qui l'anima tout au long de sa vie ? Nous allons en trouver trace encore dans le prologue de son grand livre, cette Somme qui permettrait de dire que Mollâ Ṣadrâ est le Saint-Thomas d'Aquin de l'Iran, si un Saint-Thomas pouvait être en même temps un théosophe comme Jacob Boehme. Mais peut-être justement est-ce en Iran qu'une telle conjonction est

(20) Il y a bien une demi-douzaine de commentaires pour les *Mashâ'ir* et pour *Ḥikmat 'arshîya*. Hâdî Sabzavârî a commenté tout au long les *Shawâhid robûbîya* et les *Asfâr*. Cf. également M. T. Dânesh-Pajûh, *op. cit.*, introd. pp. 23 ss.

possible ! Nous prononcions tout à l'heure le mot de « shî'isme intégral » comme annonçant au philosophe le motif d'un double combat spirituel : avec lui-même d'abord, avec les forces ténébreuses d'un monde extérieur hostile, ensuite.

Le premier de ces combats spirituels, Mollâ Ṣadrâ le soutint, lors de ses années de solitude à Kahak. L'enjeu n'en était rien de moins que son destin le plus personnel, le sens de sa courbe de vie, le passage de la spéculation théorique du philosophe à la certitude expérimentale vécue par le gnostique, le *'ârif*. Sans la réunion de l'une et de l'autre, il n'y a pas de philosophe complet, de philosophe au sens vrai. C'est tout le propos de la spiritualité *ishrâqî* depuis Sohrawardî, mais pour Ṣadrâ Shîrâzî, comme pour ses devanciers et ses continuateurs, c'est par essence dans la spiritualité shî'ite que cette conjonction s'accomplit. Examinons les choses d'un peu plus près.

Ce mot *ishrâq*, qui a connu une fortune extraordinaire dans la philosophie iranienne, Sohrawardî s'en servit, au XII^e^ siècle, pour typifier la sagesse de l'ancienne Perse qu'il voulut ressusciter. Le mot désigne la splendeur de l'aurore levante, et avec elle l'illumination matutinale investissant les êtres présents à cette aurore ; il désigne la source et *origine* de cette illumination, l'*Orient*, le lieu et l'heure de l'Orient. Toutes ces images doivent maintenant être transposées au monde suprasensible, s'entendre de l'Orient qui est le monde de la Lumière et des êtres de lumière, et de l'illumination aurorale qui, de l'Orient des Intelligences hiérarchiques, se lève sur les âmes humaines exilées dans l'Occident du monde des Ténèbres. La sagesse qui s'origine à cet Orient de l'âme et qui, conformément à cette topographie mystique, est appelée « orientale », ce n'est ni une philosophie ni une théologie au sens où nous prenons couramment ces mots en Occident, comme désignant deux grandeurs distinctes et séparées, sur le rapport desquelles on s'interroge pour en décider dans un sens ou dans un autre.

Cette sagesse « orientale » *(ḥikmat mashriqîya* ou *ishrâqîya)* est une sagesse divine, une *ḥikmat ilâhîya*, terme qui est l'équivalent exact du grec *theo-sophia*. Elle guide son adepte depuis la connaissance abstraite du philosophe, celle qui est la connaissance des choses par l'intermédiaire d'une forme, d'un

concept, une connaissance *re-présentative ('ilm ṣûrî)*, pour le conduire à la vision directe, à l'illumination d'une *présence* qui se lève à l'Orient de l'âme. Cette connaissance que l'on désigne non plus comme représentative mais comme *présentielle ('ilm ḥoḍûrî)* est connaissance « orientale », parce qu'elle est illuminative, et illuminative parce qu'elle est « orientale ». Tel est le sens mystique des mots « orient » et « oriental », lorsque l'on parle de *Ḥikmat al-Ishrâq* (Théosophie orientale). Et cette théosophie, c'était précisément, proclame Sohrawardî, celle que professaient Zarathoushtra et les sages de l'ancienne Perse. Dans l'usage courant, le mot *Ishrâqîyûn* forme contraste avec celui qui désigne les Péripatéticiens *(Mashshâ'ûn)*; il équivaut à Platoniciens ou Néoplatoniciens. Et l'histoire de ces néoplatoniciens de la Perse islamique est longue ; ils appartiennent à la même famille spirituelle que les néoplatoniciens de partout et de toujours. La connaissance « orientale » *(Ishrâq)*, l'heure où se lève sur l'âme la lumière de son *Orient*, c'est-à-dire de son *origine* préterrestre, ce fut l'expérience même que vécut Mollâ Ṣadrâ dans la solitude exaltante de Kahak.

Il écrit dans le prologue de son grand livre (p. 8) : « Lorsque j'eus persisté dans cet état de retraite, d'*incognito* et de séparation du monde, pendant un temps prolongé, voici qu'à la longue mon effort intérieur porta mon âme à l'incandescence ; par mes exercices spirituels répétés, mon cœur fut embrasé de hautes flammes. Alors effusèrent sur mon âme les lumières du *Malakût* (le monde angélique), tandis que se dénouaient pour elle les secrets du *Jabarût* (le monde des pures Intelligences chérubiniques, le monde des Noms divins) et que la compénétraient les mystères de l'Unitude divine. Je connus des secrets divins que je n'avais encore jamais compris ; des énigmes chiffrées *(romûz)* se dévoilèrent à moi, comme jamais n'avait pu jusqu'alors me les dévoiler aucune argumentation rationnelle. Ou mieux dit : tous les secrets métaphysiques que j'avais connus jusqu'alors par démonstration rationnelle, voici que maintenant j'en avais la perception intuitive, la vision directe. » (Observons que les termes dans lesquels est décrite ici l'expérience spirituelle, la mettent en concordance parfaite avec celle de Sohrawardî comme avec celle de Mîr Dâmâd ; la certitude

inébranlable découle non pas de l'argumentation logique, mais de la *présence* immédiate, intuitivement, parfois visionnairement éprouvée). « Alors, poursuit Mollâ Ṣadrâ, Dieu m'inspira de répandre une gorgée du breuvage auquel j'avais goûté, pour apaiser la soif des chercheurs (...). C'est pourquoi j'ai composé un livre à l'intention des pèlerins en quête de la perfection spirituelle ; je divulgue ici une sagesse théosophale *(ḥikmat rabbânîya)* pouvant conduire ceux qui la cherchent, à la Majesté qu'enveloppent la Beauté et la Rigueur. »

Ce livre, c'est la grande Somme que Mollâ Ṣadrâ a intitulée « Les quatre voyages de l'esprit ». Qu'a-t-il voulu signifier par là ? Il s'en explique lui-même à la fin de son prologue. L'intitulation réfère à la terminologie traditionnelle de la gnose mystique en Islam. Le *premier* de ces voyages commence dans le monde créaturel et aboutit à Dieu *(mina'l-khalq ilâ'l-Ḥaqq)*. On y discute, chemin faisant, les problèmes de la composition des êtres, toute la physique, la matière et la forme, la substance et l'accident. Au terme de ce voyage, le pèlerin s'est exhaussé jusqu'au plan suprasensible des réalités divines. Le *second* voyage est alors un voyage à partir de Dieu, en Dieu et par Dieu *(fî'l-Ḥaqq bî'l-Ḥaqq)*. Ici le pèlerin ne quitte pas le plan métaphysique ; il est initié aux *Ilâhîyât*, les problèmes de l'Essence divine, des Noms divins et des Attributs divins. Le *troisième* voyage opère ensuite un parcours mental qui est l'inverse du premier : il « redescend » de Dieu au monde créaturel, mais « avec Dieu » ou « par Dieu » *(mina'l-Ḥaqq ilâ'l-khalq bi'l-Ḥaqq)*. Ce voyage suit l'ordre de la procession des êtres à partir de la Lumière des Lumières ; il initie à la connaissance des Intelligences hiérarchiques, à la multitude d'univers suprasensibles dont les plans se superposent à celui du monde physique de la perception sensible. C'est toute la cosmogonie et l'angélologie. Enfin le *quatrième* voyage s'accomplit « avec Dieu » ou « par Dieu » dans le monde créaturel même *(bi'l-Ḥaqq fî'l-khalq)*. Il initie essentiellement à la connaissance de l'âme, c'est-à-dire à la connaissance de soi (la connaissance « orientale ») ; au *tawḥîd* ésotérique, reconnaissant qu'il n'y a que Dieu à *être ;* au sens de la maxime « celui qui connaît son âme (c'est-à-dire se connaît soi-même) connait son Dieu ». Il initie aux perspec-

tives de l'eschatologie, le grand Retour *(Ma'âd)*, c'est-à-dire aux perspectives des mondes illimités qui s'offrent à l'homme, lorsqu'il a franchi les portes de la mort ([21]).

Il n'est possible de donner en quelques mots qu'une très faible idée de la Somme dans laquelle Ṣadrâ Shîrâzî a dressé un monument de la pensée iranienne. A grands traits, si nous voulions le caractériser en historien, nous dirions que nous sommes en présence, certes, d'un avicennien ; Mollâ Ṣadrâ connaît admirablement bien l'œuvre d'Avicenne qu'il a commentée. Mais c'est un avicennien *ishrâqî*, sohrawardien, chez qui non seulement est franchie toute la distance qu'il y a entre Avicenne et Sohrawardî, mais qui, en outre, donne de la métaphysique de l'*Ishrâq* une version très personnelle. Et cet avicennien *ishrâqî* est en outre profondément imprégné des doctrines du grand théosophe mystique andalou, un des plus grands de tous les temps, Moḥyîddîn Ibn 'Arabî (ob. 1240). Il conviendrait, à ce propos, que nous analysions une bonne fois en Iran ce que l'on peut appeler le crypto-shî'isme d'Ibn 'Arabî ([22]). Car en fin de compte, là est la clef de tout. Mollâ Ṣadrâ est avant tout un penseur shî'ite, pénétré de l'enseignement des saints Imâms et professant l'Islam tel que le dévoile cet enseignement. C'est pourquoi il serait stérile de nous livrer au petit jeu de l'inventaire des « sources », si tentant soit-il, si nous croyons par là tout expliquer. Nous pouvons mettre sur fiches toutes les citations et allusions rencontrées, tout ce que nous appelons les « sources », cela ne donnera jamais un Mollâ Ṣadrâ, si tout d'abord il n'y a pas un Mollâ Ṣadrâ pour les

(21) Cf. *Asfâr*, éd. M. H. Tabâtabâ'î, vol, I, pp. 13 ss., avec le *taḥqîq* de Mollâ Hâdî Sabzavârî donné en note à la suite, pp. 13-18.

(22) Le point qui fait difficulté c'est la définition de la personne du *Khâtim al-walâyat* lequel, en termes shî'ites, ne peut être que l'Imâm, tandis qu'Ibn 'Arabî le place en Jésus. Ḥaydar Âmolî, un des plus importants adeptes et commentateurs shî'ites d'Ibn 'Arabî, a longuement discuté cette question dans son *Jâmi'al-Asrâr* et dans son commentaire des *Foṣûṣ*, montrant l'incohérence à laquelle entraîne, sur ce point, la position d'Ibn 'Arabî. Il est vrai que celle-ci appelle d'autres recherches. Cf. notre rapport in *Annuaire de l'École des Hautes-Études*, Section des Sciences religieuses, année 1962-1963, et notre article sur *Ḥaydar Âmolî* (VIII[e]/XIV[e] siècle) *théologien shî'ite du soufisme* (à paraître in *Mélanges Henri Massé*, Université de Téhéran).

rassembler dans l'ordre d'une structure qu'il était seul à pouvoir leur donner. L'axe de cette structure, c'est ici la doctrine des Imâms du shî'isme, comme nous pouvons le constater dans son commentaire des *Oṣûl-e Kâfî* de Kolaynî. Et c'est ici que Mollâ Ṣadrâ livre son autre combat spirituel, celui où il affronte les formes pieuses de l'agnosticisme, celles du littéralisme et de la conception purement juridique de la chose religieuse. Les intentions explicites de Mollâ Ṣadrâ, en nous aidant à comprendre la situation philosophique du shî'isme, nous indiquent aussi la signification de son œuvre, hier et aujourd'hui, pour la pensée shî'ite.

4. *Le penseur shî'ite.* — Comment se présente l'idée shî'ite pour les *'orafâ'*, c'est-à-dire pour ceux qui non seulement professent ce que l'on appelle *'irfân-e shî'î*, la gnose shî'ite, mais qui considèrent le shî'isme, c'est-à-dire la doctrine des Imâms, comme étant par essence la gnose ou l'ésotérisme de l'Islam, c'est-à-dire l'Islam intégral, et partant le vrai Islam spirituel ? Disons tout de suite que, pour toutes sortes de raisons, ce domaine est resté à peu près *Terra incognita* pour les historiens des religions. La doctrine shî'ite, pour les *'orafâ'*, c'est essentiellement la polarité de la *sharî'at*, c'est-à-dire de la Révélation divine littérale, et de la *ḥaqîqat*, c'est-à-dire de la vérité spirituelle, gnostique, de cette Révélation ; la polarité de l'aspect exotérique, littéral, apparent *(ẓâhir)* des Révélations divines, et de leur réalité intérieure, secrète, ésotérique *(bâṭin)*, et partant la polarité de la prophétie *(nobowwat)* et de l'*Imâmat* ([22a]). Tout le monde s'accorde sur les raisons qui motivent la nécessité des prophètes, ces surhumains que l'inspiration divine instaure en médiateurs entre la divinité inconnaissable et l'ignorance ou l'impuissance des hommes. Il y a eu six grands prophètes investis de la mission de révéler aux hommes une Loi divine, une *sharî'at*. Leurs noms (Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Moḥammad) typifient les périodes dont l'ensemble forme le

([22a]) Pour ce qui suit, cf. le chap. sur « le shî'isme et la philosophie prophétique » dans notre *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I (à paraître dans la collection « Idées », Gallimard).

cycle de la prophétie *(dâ'irat al-nobowwat)*. Le prophète de l'Islam a été le sceau des prophètes *(Khâtim al-anbiyâ')*; il n'y aura plus désormais de prophète chargé de révéler aux hommes une nouvelle Loi divine.

L'idée shî'ite, dont l'éclosion est attestée historiquement non seulement dans l'entourage immédiat du Prophète, mais dans les propos même du Prophète concernant celui qui fut le plus proche de lui, l'Imâm 'Alî ibn Abî Ṭâlib, cette idée dévoile l'aspect tragique de la situation. Car le shî'isme pose cette question : si, dès toujours, l'humanité a eu besoin des prophètes pour survivre à son destin, que peut-il se passer, dès lors que le dernier Prophète est venu et qu'il n'y aura plus jamais de Prophète Envoyé *(rasûl)*? Et corollairement, cette question non moins grave : le Livre révélé du Ciel à un prophète, n'est pas un livre comme les autres, dont la signification se limite à la littéralité apparente, et dont on peut épuiser la compréhension par les ressources de la philologie et de la dialectique. Non, c'est un Livre qui comporte des profondeurs cachées ; on ne reconstruit pas la signification secrète d'un texte divin, d'une Parole divine, à l'aide de syllogismes. Elle ne peut qu'être transmise par « ceux qui savent » à ceux auxquels cette évidence spirituelle s'impose. La réalité intégrale de la Révélation qorânique étant l'apparent et le caché, le *ẓâhir* et le *bâṭin*, l'exotérique et l'ésotérique, il faut donc que, postérieurement au Prophète, il y ait un « Mainteneur du Livre » *(Qayyim bi'l-Kitâb)* qui initie à sa connaissance intégrale. C'est là l'enseignement même des Imâms ; Mollâ Ṣadrâ ne fait que le commenter. C'est pourquoi la théologie shî'ite professe qu'au cycle de la prophétie a succédé le cycle de la *walâyat*, celui de l'« initiation spirituelle ». Plus exactement dit encore : la prophétie qui est close, c'est la prophétie-législatrice *(nobowwat al-tashrî')*, celle du prophète chargé de révéler une *sharî'at*. Mais sous un nom nouveau, celui de la *walâyat*, continue une prophétie qui n'est pas la prophétie législatrice, mais une prophétie éternelle, relative aux réalités intérieures et cachées *(nobowwat bâṭinîya)*; elle commença à l'aube de l'humanité terrestre et elle durera jusqu'à l'apparition du Résurrecteur *(Qâ'im al-Qiyâmat)*.

Quant au fondement métaphysique de cette doctrine, il est donné dans la « Réalité mohammadienne » ou « Réalité prophétique éternelle » *(Ḥaqîqat moḥammadîya)*, laquelle comporte une double « dimension », un double « aspect », et partant postule une double Manifestation : « dimension » exotérique manifestée dans la personne du prophète-législateur ; « dimension » ésotérique manifestée dans la personne de l'Imâm. Ensemble, les « Quatorze Très-Purs » *(čahârdeh Ma'ṣûm)*, c'est-à-dire le Prophète, Ḥażrat-e Fâṭima, sa fille, et les Douze Imâms, forment le Plérôme de lumière de la prophétie éternelle. Les douze Imâms sont donc ensemble une seule et même essence ; leurs personnes de lumière sont écloses dans la préétternité. En leur éphémère apparition terrestre, ils ont été les « Mainteneurs du Livre », initiant leurs disciples à son sens intégral, à son sens ésotérique (et cet enseignement forme, nous le savons, un énorme *corpus* de plusieurs volumes in-folio).

De même que la plénitude de la prophétie législatrice devait être manifestée dans celui qui fut sur terre le Sceau des prophètes, de même la plénitude de la *walâyat*, qui est l'ésotérique de la prophétie *(bâṭin al-nobowwat)*, devait être manifestée dans le Sceau de la *walâyat*. Ce Sceau, c'est l'Imâmat mohammadien : en la personne du Ier Imâm, comme Sceau de la *walâyat* générale, commune à toutes les périodes de la prophétie, et en la personne du Douzième, comme Sceau de la *walâyat* mohammadienne. Mais celui-ci, présent à la fois au passé et au futur, et dont la Manifestation (la parousie) révélera le sens caché de toutes les Révélations divines depuis l'aube de l'humanité terrestre, est présentement invisible. Le temps que nous vivons est le temps de son occultation *(ghaybat)*, et celle-ci durera jusqu'à ce que les hommes se soient rendus capables de le voir. Il n'est pas douteux que dans la personne de l'Imâm caché, le shî'isme a pressenti le plus profond mystère de l'histoire humaine, comme il avait été pressenti dans le zoroastrisme en la personne du Saoshyant ; dans le bouddhisme, en la personne du Bouddha futur, le Bouddha Maitreya ; dans le Christianisme des Spirituels, depuis les Joachimites au XIIIe siècle, dans l'attente du règne de l'Esprit-Saint.

Si rapide que soit cette esquisse, elle nous fait déjà com-

prendre que la philosophie et la spiritualité de l'Islam ne sont pas représentées uniquement par les trois groupes qui, jusqu'ici, remplissaient le chapitre que nos manuels d'histoire ont bien voulu réserver à la philosophie islamique, à savoir : les philosophes dits hellénisants (les *falâsifa*), les *Motakallimûn*, c'est-à-dire les dialecticiens du *Kalâm* sunnite représentant la scolastique de l'Islam, enfin les soufis. Nous savons d'ores et déjà qu'il y a autre chose, et surtout nous pouvons pressentir pourquoi, alors que partout ailleurs en Islam la philosophie est considérée comme ayant clos son effort depuis Averroës, à la fin du XII^e^ siècle, c'est en Iran, dans le monde shî'ite, qu'elle connaîtra une magnifique renaissance, lors de la période safavide. Lorsque le chercheur réussit à pénétrer au cœur de la pensée shî'ite, c'est un horizon tout nouveau qu'il découvre, un horizon en dehors duquel reste posée en porte à faux la question de savoir quelle est la situation de la philosophie en Islam, quels sont les rapports de la philosophie avec le dogme islamique.

Car nous pressentons déjà que là où est affirmée la nécessité de passer de l'apparent au caché, de l'exotérique à l'ésotérique, toutes les données de fait vont se transmuer en symboles, et la pensée sera sollicitée de se dépasser à chaque moment elle-même, pour progresser dans la nuit des symboles. Car le symbole est silence ; il dit et ne dit pas. Il n'est pas de l'allégorie, il n'est jamais déchiffré une fois pour toutes. La question premièrement à poser est donc de savoir si l'on reconnaît que la Révélation divine a des sens cachés et si, en conséquence, il y a un Islam ésotérique dont les Imâms furent les initiateurs, ou bien si l'on refuse purement et simplement tout cela au nom de la religion de la lettre et de la Loi. Dans le premier cas, la philosophie sera « chez elle », mais elle prendra la forme d'une « philosophie prophétique ». Dans le second cas, il n'y a même plus à parler de philosophie. Mais la tragédie vécue par Mollâ Ṣadrâ, et par beaucoup d'autres avant lui et après lui, par Ḥaydar Âmolî, par exemple, quelque trois siècles plus tôt, c'est de se voir mis en accusation par des gens qui portent comme eux le nom de shî'ites. Il est vrai que le paradoxe n'est qu'apparent, car aux yeux des *'orafâ'*, des gnostiques, ces

gens-là se réclament peut-être nominalement du shî'isme, mais en refusant la gnose, *'irfân*, ils brisent ce qui en fait l'essence : l'union indissoluble du *ẓâhir* et du *bâṭin*, de l'exotérique et de l'ésotérique.

De cette tragédie, qui fut à l'origine de son exil volontaire à Kahak, loin du tumulte provoqué par les fanatiques de la lettre et de la Loi, nous trouvons un écho pathétique dans toute l'œuvre de Mollâ Ṣadrâ. Dans le prologue du « Livre des quatre voyages » ([23]), par exemple, il dénonce les ignorantins dont la pensée est incapable de s'élever au-dessus de la modalité des choses matérielles, au-dessus des « habitacles de ténèbres et de leur poussière ». Dans leur hostilité contre la gnose et la philosophie qu'ils n'ont jamais comprise, ils prétendent bannir toute philosophie des sciences religieuses traditionnelles, quitte à ne rien comprendre aux secrets divins formulés en énigmes et en symboles *(romûz)* par les prophètes. Ces ignorantins déclarent que les philosophes gnostiques ont été séduits par une ruse divine à laquelle ils ont succombé. Alors, dans son livre des « Trois Sources », Mollâ Ṣadrâ, avec une véhémence magnifique, apostrophe l'un de ces ignorantins : « Ne crois-tu pas, lui demande-t-il, que le séduit, c'est peut-être bien plutôt quelqu'un comme toi ? Si toute science est telle que tu l'as comprise, s'il faut qu'elle soit reçue à la lettre de la tradition et des shaykhs, alors pourquoi Dieu, en plusieurs versets du Qorân, blâme-t-il ceux qui fondent leur croyance sur un pareil conformisme et mettent en lui leur confiance ? Lorsque l'Émir des croyants, le I^er^ Imâm, déclare : Si je le voulais, je pourrais, sur la seule *Fâtiḥat* du Qorân, produire un commentaire pesant la charge de 70 chameaux, — est-ce d'un maître humain, est-ce par la voie d'un enseignement ordinaire, qu'il avait reçu une pareille science ? ([24]). »

Ensuite Mollâ Ṣadrâ invoque les textes mêmes qu'invoquait, trois siècles avant lui, Ḥaydar Âmolî. En premier lieu, les gnostiques ont pour eux la caution décisive du IV^e^ Imâm,

(23) *Asfâr*, éd. citée, vol. I, p. 6.
(24) *Seh Aṣl*, éd. Seyyed Hosseïn Nasr, § 120, pp. 82-83.

l'Imâm Zaynol-'Âbidîn (ob. 95/714), déclarant dans un de ses poèmes : « De ma Connaissance je cache les joyaux, De peur qu'un ignorant, voyant la vérité, ne nous écrase... O Seigneur ! si je divulguais une perle de ma gnose, On me dirait : tu es donc un adorateur des idoles ? Et il y aurait des musulmans pour trouver licite que l'on versât mon sang ! Ils trouvent abominable ce qu'on leur présente de plus beau ([25]). » Eh bien ! demande Mollâ Ṣadrâ, quelle est donc cette science que vise ici le propos pathétique de l'Imâm, cette science sublime qui échappe à l'entendement vulgaire et qui vous fait passer aux yeux du commun des musulmans pour un impie et un idolâtre ? La réponse est simple. Il la trouve dans une déclaration de 'Abdollah ibn 'Abbâs, l'un des plus célèbres Compagnons du Prophète, s'exclamant un jour devant tout un groupe rassemblé à proximité de La Mekke : « Si je vous révélais comment j'ai entendu le Prophète lui-même commenter le verset énonçant la création des sept Cieux et des sept Terres (65/12), vous me lapideriez ([26]). » Donc, celui qui par faveur divine est initié à l'ultime secret du message prophétique, celui-là est en péril d'être lapidé par les ignorants en fureur. Faut-il chercher plus loin les raisons de la tragédie ? Faut-il expliquer autrement pourquoi il n'y a jamais eu autour des Imâms du shî'isme qu'une poignée de chevaliers de la foi ?

Il est facile alors à Mollâ Ṣadrâ de montrer que cette science qui fait tellement peur au commun des hommes et aux docteurs de la Loi, ce n'est ni la dialectique ni la philologie, ni la médecine ni l'astronomie, ni la géométrie ni la physique. Rien de ce que les commentateurs exotériques du Qorân — Zamakhsharî, par exemple, et ses émules —, rien de tout cela n'est la vraie science du Qorân, la gnose de la Révélation divine au sens vrai. Tout cela ressortit à la philologie, à la grammaire, à la dialectique, et ne touche qu'à l'écorce, au revêtement extérieur. La vraie science du Qorân, c'est tout autre chose ([27]),

(25) Sur ce même texte cité par Ḥaydar Âmolî, cf. notre étude sur *Le Combat spirituel du shî'isme* (Eranos-Jahrbuch XXX), Zürich 1962, p. 102.

(26) *Seh Aṣl*, éd. citée, § 121, p. 83. Sur ce même texte mis en œuvre par Ḥaydar Âmolî, cf. notre *Combat spirituel* (ci-dessus note 25), pp. 113 ss.

(27) *Seh Aṣl*, éd. citée, § 122, pp. 83-84.

et c'est précisément cette science réelle du Qorân, fondée sur l'enseignement ésotérique des Imâms, qui met à la charge du philosophe la tâche de la philosophie prophétique.

Pour montrer la « voie droite » *(ṣirât mostaqîm)* — dans le langage traditionnel de l'Occident nous dirions aussi la « voie royale » — qui passe à égale distance du littéralisme de la religion légalitaire et du rationalisme négateur, Sadrâ, dans le prologue de son commentaire sur le Livre III du grand ouvrage de Kolaynî (le *Kitâb al-Ḥojjat*, traité de l'Imâm et de l'Imâmat) (28), situe de la façon suivante le rôle de la méditation philosophique. La Révélation qorânique est la lumière qui *fait voir*, mais elle ne peut *faire voir*, certes, que si l'enseignement des Imâms lève le voile de l'apparence littérale qui la recouvre. La méditation philosophique, c'est l'œil qui voit et qui contemple cette lumière. Pour que se produise le phénomène de la vision, il faut la lumière, mais il faut aussi des yeux qui regardent. Si vous supprimez cette lumière, vos yeux ne verront rien ; mais si vous fermez obstinément les yeux, comme le font les littéralistes et les docteurs de la Loi, vous ne verrez rien non plus. Dans les deux cas, c'est le triomphe des ténèbres, et le cas de celui qui n'ouvre qu'un œil, le cas du borgne, n'est pas meilleur. En revanche, conjoignez l'intelligence philosophique et la Révélation divine, c'est alors « lumière sur lumière », comme le dit le verset de la Lumière (*Âyat al-Nûr*, 24/35) ; aussi bien les phases successives de ce verset qorânique réfèrent-elles, nous le savons, dans leur sens ésotérique, aux Quatorze Très-Purs. Et c'est pourquoi Mollâ Ṣadrâ le proclame : seule en Islam, l'école shî'ite a pu réussir cet accord, cette symphonie entre la Révélation divine et l'intelligence philosophique, cela, parce que les Shî'ites puisent la connaissance et la sagesse à la « Niche aux lumières » de la prophétie et de la *walâyat*. Ce qui veut dire : parce que la philosophie du shî'isme est essentiellement la « philosophie prophétique ».

Ne nous hâtons pas d'assimiler cette situation à d'autres connues ailleurs. Il n'y avait pas ici à surmonter l'opposition

(28) *Sharḥ Oṣûl al-Kâfî*, éd. lith. Téhéran, p. 437.

entre vérités historiques contingentes et vérités de raison nécessaires, à se demander comment la vérité est historique et comment l'histoire est vérité (c'est là tout le problème du croire et du savoir, affronté par la philosophie du christianisme depuis Origène, jusqu'à Leibniz, jusqu'à Hegel). Il n'y avait pas non plus l'opposition entre les vérités dogmatiques définies d'autorité par le magistère d'une Église, et les vérités philosophiques découvertes par l'effort personnel. Non, la lumière du Livre saint, dévoilée par l'Imâm comme guide personnel, brille directement, sans intermédiaire, sur la vision intérieure du croyant. Philosophie et théologie ne s'affrontent pas comme deux grandeurs déjà constituées, l'une relevant de l'individu, l'autre d'un Magistère. Cette séparation est un phénomène propre à l'Occident, dont l'origine remonte à la Scolastique médiévale. Ici, chez nos « orientaux », cette entité du Plérôme que les philosophes appellent l'Intelligence active (*'Aql fa"âl*, le *Noûs poïetikos* des Grecs), cette Intelligence céleste qui est la source de nos connaissances, est reconnue comme identique à l'Esprit-saint. Ce n'est nullement une rationalisation de l'Esprit, mais l'identification de l'Ange de la Connaissance et de l'Ange de la Révélation ([29]). Et c'est pourquoi nous sommes très loin de la théorie de la « double vérité », éclose dans l'averroïsme en Occident. Ici, dans la philosophie « orientale », se produit la conjonction, l'interpénétration de deux lumières, pour former cette *ḥikmat ilâhîya*, cette théosophie qui est sagesse divine, ce que nos Imâms ont été les premiers à dénommer *ma'rifat qalbîya:* la science du cœur. Et pour Mollâ Ṣadrâ, c'est cela le shî'isme, le shî'isme intégral.

Nous comprenons maintenant d'autant mieux pourquoi ce penseur chez qui la foi gnostique du shî'isme est la note fondamentale, est aussi spontanément un *Ishrâqî*. Qu'enseignait Sohrawardî en effet ? C'est qu'une expérience mystique, sans formation philosophique préalable, est en grand danger de s'égarer. Réciproquement, nous le rappelions tout à l'heure, une

(29) Cf. principalement le commentaire du I[er] *ḥadîth* du chapitre II du *Kitâb al-Ḥojjat* (sur les catégories des prophètes, des Envoyés et des Imâms). *Sharḥ*, pp. 445 ss.

philosophie qui ne tend ni n'aboutit à une réalisation spirituelle personnelle, est vanité pure. C'est pourquoi le grand livre de Sohrawardî *(Ḥikmat al-Ishrâq)* débute par une réforme de la Logique pour s'achever sur une sorte de memento d'extase. A son tour Mollâ Ṣadrâ, dans une page très dense de son commentaire de Kolaynî (30), situe la spiritualité des *Ishrâqîyûn* comme un entre-deux (un *barzakh)* qui conjoint et réunit la méthode des purs Soufis, tendant essentiellement à la purification intérieure, et la méthode des philosophes tendant à la connaissance pure. Cette position nous fait comprendre aussi pourquoi il est arrivé à Mollâ Ṣadrâ de s'exprimer avec sévérité à l'égard de certains soufis, ceux-là justement qui affectent de mépriser l'effort intellectuel, et qui, dans leur mépris de la philosophie, sont aussi aveugles que leurs opposés, les ignorantins de la religion légalitaire. En fait, Ṣadrâ Shîrâzî représente avec beaucoup d'autres, ce type de spirituel shî'ite qui, tout en parlant le langage technique du soufisme, n'appartient cependant à aucune *ṭarîqat* (congrégation) organisée, parce que le shî'isme, *'irfân-e shî'î*, est déjà *la ṭarîqat*, la voie spirituelle, et que le lien de dévotion personnelle avec les saints Imâms est déjà le prélude de l'initiation.

(30) *Sharḥ*, p. 446. Après avoir commenté la gnoséologie des Imâms et situé les différents degrés d'inspiration *(ilhâm)*, Mollâ Ṣadrâ s'arrête assez longuement sur la méthode spirituelle des soufis, pour observer ceci : « Quant aux hommes de réflexion et à ceux qui savent prendre la dimension des choses *(dhawû'l-i'tibâr)*, ils ne dénient pas, certes, l'existence de cette méthode, ni la possibilité qu'elle conduise au but dans des cas exceptionnels, car il en fut ainsi pour la plupart des états spirituels vécus *(aḥwâl)* par les prophètes et les *Awliyâ*. En dehors de ces cas, ils l'estiment scabreuse ; ils jugent lente la maturation de ses fruits, et estiment improbable la réunion de toutes les conditions qu'elle présuppose... ». Sa conclusion est finalement celle-ci : « Ce qui convient le mieux, c'est que le pèlerin vers Dieu *(al-sâlik ilâ'llâh)* fasse la synthèse des deux méthodes. Que son ascèse intérieure *(tasfîya)* ne soit jamais vide de méditation philosophique *(tafakkor)* ; et réciproquement, que sa méditation philosophique n'aille jamais sans un effort de purification spirituelle. Ou mieux dit : que sa méthode spirituelle soit un *barzakh* qui conjoigne les deux méthodes *(bayna'l-ṭarîqayn)*, comme telle est la voie *(minhaj)* que suivent les *Ḥokamâ Ishrâqîyûn.* » Cette doctrine reproduit exactement celle que professe Sohrawardî dans le prologue de son livre *Ḥikmat al-Ishrâq* ; cf. notre édition in *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî* (*Bibliothèque Iranienne*, vol. 2) Téhéran-Paris, 1952, pp. 10-13 du texte.

5. *La philosophie de la Résurrection.* — Eh bien ! à partir d'ici nous pourrions ressaisir l'ensemble des grandes thèses caractéristiques du système de Mollâ Ṣadrâ, et en comprendre la structure. Il nous faut nous limiter ici à quelques-unes. Avant tout, il y a la thèse qui renverse la vénérable métaphysique des essences, en vigueur depuis Fârâbî et Avicenne. On considérait qu'une essence, une quiddité *(mâhîyat)*, est ce qu'elle est, immuablement, sans que ce verbe *être* impliquât l'idée d'existence, parce que l'on considérait que l'existence n'est qu'une façon de considérer une essence, mais qu'elle ne lui ajoute rien, n'en étant pas constitutive. Mollâ Ṣadrâ inverse la perspective, et c'est ce qui lui permettra, dans son commentaire de l'œuvre de Sohrawardî, de donner la version « existentielle » de la métaphysique de l'*Ishrâq*. Sa métaphysique de l'être pose qu'aucune essence n'est antérieure à son acte d'exister ; c'est son acte même d'exister *(wojûd)* qui détermine ce qu'est une essence ([31]). C'est en étant qu'un être *est* ce qu'il est, c'est-à-dire actue ou actualise son essence. Bien entendu, ne faisons pas de Mollâ Ṣadrâ un « existentialiste » de nos jours ; ce serait un quiproquo. Il veut dire ceci : puisque c'est son acte d'être qui détermine une essence, il s'ensuit qu'en fonction de ses actes d'être, une même essence, loin d'être immuable, est susceptible de passer par des degrés d'intensification ou d'affaiblissement, dont l'échelle est pratiquement illimitée. Nous n'avons donc plus ici, comme chez les philosophes ses prédécesseurs, un royaume des essences immuables. On peut parler chez Mollâ Ṣadrâ d'une mobilité, d'une *in-quiétude de l'être* (sa fameuse doctrine du *ḥarakat jawharîya*), et partant de l'aptitude d'une essence à passer par un cycle de *métamorphoses*, dont les étapes marquent autant de plans d'univers.

Prenons, par exemple, la notion de *corps*. Pour comprendre ce qui en constitue l'essence, il ne faut pas en limiter l'acte d'être au seul plan du monde physique de la perception sensible. Il faut le considérer depuis l'Élément simple (nous savons que dans

(31) Le *Kitâb al-Mashâ'ir* (ci-dessus note 7) est principalement consacré à la démonstration de la préséance ontologique de l'acte d'exister sur l'essence ou quiddité.

la physique traditionnelle ce mot désigne un état qualitatif), à travers les métamorphoses successives qui le conduisent de l'état minéral à l'état végétal, puis à l'état animal, puis à l'état de corps vivant et parlant, capable de comprendre les réalités spirituelles. Il y a comme un immense élan de l'être, depuis les profondeurs inorganiques jusqu'à l'éclosion de la forme humaine terrestre, et ensuite au-delà de celle-ci, parce que l'être humain, dans son acte d'exister au monde présent, est encore un être intermédiaire. C'est pourquoi ne nous y trompons pas : la vision de Mollâ Ṣadrâ porte beaucoup plus loin, et est dirigée dans un autre sens, que l'évolutionisme passé en Occident à l'état de dogme. Car pour celui-ci, tout s'accomplit dans le sens horizontal linéaire, à un seul et même plan de l'être. On parle à tort et à travers du « sens de l'histoire », en oubliant un peu trop que pour en parler, il faut au moins disposer d'une eschatologie. La mobilité de l'univers de Mollâ Ṣadrâ et de tous nos penseurs, n'est pas celle d'un monde en *évolution*, mais celle d'un monde en *ascension*. Le passé n'est pas derrière nous, mais au-dessous de nous. L'orientation de ce monde dans le sens *vertical*, en style gothique, pourrait-on dire, correspond à l'idée du *Mabdâ'* et du *Ma'âd*, l'Origine et le Retour, par lesquels la *métahistoire* fait irruption dans notre monde.

Maintenant, lorsque l'élan ascensionnel de l'être s'est épanoui en la forme humaine terrestre, commence un nouveau cycle de métamorphoses, et cela parce que l'être humain est le *seuil* à partir duquel l'ascension du monde se poursuit vers des états supérieurs, des formes supérieures de l'acte d'être. L'être humain existe d'ores et déjà, virtuellement au moins, dans plusieurs mondes, car il est constitué d'une triade : le corps, l'âme, l'esprit *(jism, nafs, rûḥ* ou *'aql)*. Cette triade est celle-là même de l'anthropologie de la gnose classique *(sôma, psyché, pneuma)* : il y a l'homme naturel ou charnel (*insân ṭabî'î*, les « hyliques ») ; il y a l'homme-âme (*insân nafsânî*, les « psychiques ») ; il y a l'homme-esprit (*insân 'aqlî* ou *rûḥânî*, les « pneumatiques »). A chacun de ces états de l'homme correspond une sublimation progressive de l'état et de la notion du corps. Il y a un corps matériel, il y a un corps psychique, il y a un *corps spirituel (caro spiritualis)*. Chacun de ces deux

derniers est le temple d'une palingénésie et d'une résurrection future, dont l'homme décide, au cours de la vie terrestre présente, s'il y sera apte, ou s'il retombera vaincu au-dessous de lui-même ([32]).

Relevons au passage les ressources conceptuelles de cette métaphysique. Refusant de cloisonner les essences en catégories fixes et immuables, elle postule la notion d'une *matière* qui est tout autre que ce que nous appelons, couramment du moins, la *Matière*, car il s'agit d'une Matière primordiale qui est en soi une matière spirituelle *(mâddal-e rûḥânî)*. Nous savons que cette notion est, en philosophie islamique, un héritage du néo-Empédocle, et qu'elle fructifie déjà amplement dans la théosophie d'Ibn 'Arabî. Elle met la métaphysique de Mollâ Ṣadrâ en consonance avec celle des platoniciens de Cambridge, dont il était contemporain ; Henry More, par exemple, parlait de la *spissitudo spiritualis* (pour désigner la *quarta dimensio*) ([33]). De même au XVIII[e] siècle, le grand théosophe allemand Friedrich Oetinger, disciple de Boehme et de Swedenborg, parlait de la *Geistleiblichkeit*, la « corporéité spirituelle ». Ce qu'il y a de frappant dans cette conception, c'est le refus d'accepter le dualisme opposant irréductiblement âme et corps, pensée et étendue, dualisme qui a conduit la philosophie à une impasse. N'en rendons pas tellement responsable notre Descartes, comme on le fait souvent. Le malheur de ce dualisme a, en Occident, une origine plus lointaine. Je crois bien qu'il remonte au quatrième Concile de Constantinople, en 869, lequel décréta que la triade anthropologique héritée de la gnose était inutile (sinon suspecte), et qu'il suffisait de ces deux notions : âme et corps.

Si nous voulons aller en profondeur dans la compréhension de nos cultures spirituelles, il nous faut relever les conséquences de tels faits. Car nous voyons ici, au niveau de l'homme psychique et de la « corporéité spirituelle », se développer une doctrine de

(32) Sur cette ascension de la notion du corps, cf. principalement *Sharḥ Oṣûl al-Kâft*, pp. 272-273, le long exposé intitulé *Taḥqîq 'arshî wa Tawḥîd mashriqî*. Cf. également notre étude sur *Le thème de la résurrection...* (ci-dessus note 7), chap. V : *La triple croissance de l'homme.*

(33) Cf. notre livre *Terre céleste et corps de résurrection...* (ci-dessus note 7), p. 257.

l'Imagination active qui déroute nos théories habituelles de la connaissance, prisonnières du dualisme de la sensibilité et de l'entendement. Il s'agit d'une *Imagination* tout autre que ce que nous appelons couramment de ce nom, et qui n'est que la *fantaisie* secrétant de l'imaginaire (34). Il s'agit d'un organe de vraie *perception* et de vraie *connaissance*, intermédiaire entre la perception sensible et la connaissance intellective, de même que l'âme est intermédiaire entre le corps et l'esprit. Ce que perçoit cet organe, c'est un monde qui lui est absolument propre (*'âlam al-mithâl*, le *mundus imaginalis*, monde des corps à l'état spirituel, monde des « corps de résurrection ») ; c'est *l'intermonde*, le monde de l'Ame, l'entre-deux, le *barzakh*, entre le monde de la matière matérielle et le monde des pures Intelligences chérubiniques. C'est pourquoi Mollâ Ṣadrâ n'a pas hésité à faire de l'Imagination active une faculté spirituelle au même titre que l'intellect, indépendante de l'existence du corps organique, puisqu'elle est en quelque sorte le corps subtil de l'âme. Or, c'est tout cet intermonde de l'Ame qui sera perdu avec la philosophie d'Averroës, et les conséquences en ont été graves pour l'Occident. Car c'est seulement par cet *intermonde* que l'on comprend la vérité *spirituelle* des visions prophétiques comme en étant la vérité *littérale ;* c'est par lui que l'on peut authentifier les visions des mystiques, et finalement c'est par lui que l'on peut comprendre l'idée de la Résurrection corporelle *(ma'âd jismânî)*, laquelle est inconcevable si l'on ne dispose pas d'une notion précise du *corps subtil.* C'est pourquoi, sur ce point capital, Mollâ Ṣadrâ renverra dos à dos le théologien Ghazâlî et le philosophe Avicenne (35).

La philosophie de Mollâ Ṣadrâ est essentiellement, comme toute la pensée shî'ite, d'inspiration eschatologique. Elle sonne

(34) Cf. notre ouvrage sur *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, Flammarion, 1958, pp. 133 ss.

(35) Cf. principalement les *Gloses* (613-616 d'après notre numérotation d'ensemble) sur le § 244 de *Ḥikmat al-Ishrâq* (2e partie, livre V, chapitre III, p. 229 de notre édition ; édit. lithogr. Téhéran 1315 h. l., pp. 509 ss.), et notre étude sur *Le thème de la résurrection...* (ci-dessus note 7), chapitre III : *Le monde de l'imagination spirituelle et le corps de résurrection.* Comparer le *jism hûrqalyâ* de l'école shaykhie, cf. *Terre céleste...*index s. v.

comme une philosophie prophétique, offrant au choix de l'homme la perspective de ses palingénésies futures. Il est stupéfiant, je l'avoue, de constater de nos jours, en Europe, le succès quelque peu tapageur d'une improvisation théologico-philosophique, à base de science et de technique, qui prétend redonner à l'homme ses « dimensions cosmiques », alors qu'elle est tout simplement « inhumaine ». C'est pourquoi un métaphysicien de l'« école traditionnelle » a pu malicieusement dire qu'elle était le type « d'une théologie ayant succombé aux microscopes et aux télescopes, aux machines et à leurs conséquences philosophiques et sociales » (1).

En revanche, pour notre Mollâ Ṣadrâ et pour tous les siens, on ne peut parler de « dimensions cosmiques » de l'homme, si l'on reste de ce côté-ci de l'expérience sensible et de l'homme physique. Les dimensions cosmiques de l'homme s'entendent de son appartenance et de ses résurrections à des mondes supérieurs. Il faudra écrire un jour spécialement un livre sur la philosophie de la Résurrection chez Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî. La triple constitution de l'homme corps-âme-esprit, exige au moins une triple croissance de l'homme. Une première fois, lors de son *exitus* de ce monde-ci, ce que nous appelons la mort, l'âme ressuscite à l'intermonde avec son corps *psycho-spirituel subtil* (sa « chair spirituelle », *caro spiritualis*), c'est-à-dire le corps subtil qu'elle s'est constitué à elle-même *(jism mokṭasab)* par son être et son agir, ses élans et ses désirs, et qui poursuit sa croissance dans l'intermonde, le monde de l'Ame, l'entre-deux, le *barzakh;* c'est cela que le langage théologique désigne comme *Qiyâmat ṣoghrâ*, « Résurrection mineure ». Ensuite, lors de cet événement de la métahistoire qui est annoncé comme *Qiyâmat Kobrâ*, « Résurrection majeure », il atteint à la stature parfaite de l'Homme-Esprit. Ce que nous appelons « corps », passe ainsi par les métamorphoses correspondant à la triade constitutive

(36) Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam,* Paris 1961, p. 39, n. 2 (à propos des spéculations du P. Teilhard de Chardin). Il s'agit d'une « chute » ajoute le même auteur, « qui serait exclue, s'il y avait là la moindre connaissance intellective directe des réalités immatérielles ».

de la réalité humaine (37). En un texte saisissant, Mollâ Ṣadrâ écrit : « Alors de cette Théophanie plus parfaite, voici que fait éclosion la forme de Manifestation d'un monde plus grandiose encore ; par celle-ci, voici que sont manifestés les Noms divins restés jusque-là encore indévoilés ; de par leurs manifestations, s'élargit et s'amplifie le Trône cosmique ; de par l'élargissement du Trône, s'amplifient les cercles du Séjour Au-delà *(Dâr al-Âkhira)* ; de par leur amplification, l'homme accomplit sa croissance parfaite au monde au-delà des mondes (38). »

* * *

Serait-il possible qu'une pensée qui nous ouvre de tels horizons n'ait pas un message pour notre monde actuel ? Pour ma part, je suis convaincu qu'elle en a un. Mais je m'adresse à vous particulièrement, mes jeunes amis iraniens. Je sais qu'il en est parmi vous qui assument et qui vivent ces hautes doctrines avec une ferveur dont je suis le témoin ému. Mais il en est d'autres, je le sais aussi, des jeunes et des moins jeunes qui, à l'évocation des noms et des pensées dont nous venons de nous entretenir, répondent, les uns par une négation qui a pour excuse l'ignorance, les autres par un refus qui est souvent l'aveu d'une nostalgie. Sans doute succombent-ils à cette mythologie du « sens de l'histoire » incapable de penser « au présent » ce qu'elle appelle le passé, parce qu'elle se donne l'illusion de l'avoir dépassé.

Alors je voudrais leur demander : Où est l'avenir d'un fleuve ? Est-ce à son estuaire où l'Océan l'absorbe ? Est-ce dans les déserts de sable où il s'en va disparaître ? Ou bien est-ce à sa source ? Sa source, c'est elle son avenir. C'est un thème que vous pouvez méditer devant les ravins des torrents desséchés qui sillonnent notre haut plateau iranien. Le passé et l'avenir, la

(37) Cf. la très longue *Glose* 629 (d'après notre numérotation, lith. Téhéran 1315 h. l., p. 518) sur le § 247 de *Ḥikmat al-Ishrâq* ; à comparer avec le texte cité ci-dessus note 32.

(38) *Ibid.*

vie et la mort, quand il s'agit des choses de l'âme, ne sont pas les attributs de choses extérieures, ce sont des attributs de l'âme même. C'est nous qui sommes des vivants ou des morts, et qui sommes responsables de la vie et de la mort de ces choses. Mollâ Ṣadrâ savait fort bien que nous ne connaissons jamais qu'en proportion de notre amour, et que notre Connaître est la forme même de notre amour. Aussi, tout ce que les indifférents dénomment le « passé », reste-t-il « à venir » en proportion de notre amour, qui est, lui, la source même de l'avenir, puisqu'il lui donne la vie. Alors, ayez le courage de votre amour ; ne craignez pas de ne pas être « de votre temps », selon l'expression triviale. Car le philosophe sait que le *temps* n'est pas une sorte de véhicule commun indifféremment à tout le monde ; c'est la mesure même de chaque être, celle qui mesure ses exaltations, ou au contraire hélas ! ses déchéances.

Si vous êtes pris d'angoisse devant la démesure du gouffre qui sépare la frénésie des techniques appliquées à la conquête de ce monde, et l'effort spirituel de nos philosophes parvenant, eux pourtant, à franchir une frontière qu'aucune technique au monde ne pourra jamais abolir, alors je voudrais vous proposer l'évocation d'une scène poignante, parce qu'elle me paraît avoir la vertu éminente d'un symbole. Je pense à Moḥyîddîn Ibn 'Arabî assistant aux funérailles d'Averroës. En 595/1198, le philosophe Averroës mourut au Maroc, où il était tenu plus ou moins en réclusion. Ses restes furent transférés à Cordoue et Ibn 'Arabî, en compagnie de deux amis, était présent aux funérailles. Tous trois ensemble furent frappés par le spectacle poignant. D'un côté de la monture, on avait fixé le cercueil ; de l'autre côté, on avait chargé les livres composés par le philosophe. Un paquet de livres équilibrant un cadavre ! Jamais Ibn 'Arabî n'oublia la pensée qui monta alors à son cœur : « D'un côté le maître, de l'autre ses œuvres. Ah ! comme je voudrais savoir si ses espoirs ont été exaucés ([39]). »

Un symbole, disais-je il y a un instant. C'est qu'en effet à

(39) Voir le contexte de cet épisode dans notre livre *L'Imagination créatrice...* (ci-dessus note 34), pp. 32-38.

l'heure même où, après la mort du maître, l'averroïsme allait commencer sa carrière en Occident, pour y devenir, à partir du XIVe siècle, ce que l'on a appelé l'« averroïsme politique », à cette même heure, Ibn 'Arabî, celui que nous évoquions, il y a un moment, comme un des plus grands théosophes mystiques de tous les temps, s'apprêtait à quitter définitivement l'Andalousie pour se fixer en Orient, où son influence a été si considérable non seulement sur notre Mollâ Ṣadrâ, mais sur toute la spiritualité jusqu'à nos jours. Or, l'Orient n'avait pas connu Averroës, tandis que l'Occident connut trop bien l'averroïsme avec ses conséquences, mais ignora Ibn 'Arabî. Alors nous pouvons nous demander si aux yeux d'un Ibn 'Arabî, d'un Mollâ Ṣadrâ, et de tous leurs frères d'existence, une science dont le triomphe a pour rançon le chaos des consciences et de toute philosophie, la ruine de la personne succombant à la masse anonyme, finalement l'acceptation insouciante du néant, — si toute cette technique triomphante pèserait davantage à leurs yeux qu'« un paquet de livres équilibrant un cadavre », et s'ils croiraient que ses espoirs pussent jamais être exaucés.

C'est pourquoi, sans doute, notre époque parle d'autant plus désespérément d'humanisme, d'un nouvel humanisme, sans que, trop souvent, l'on ait clairement conscience de quoi l'on parle. Mais n'avons-nous pas évoqué tout à l'heure, avec le « temps de l'occultation » (la *ghaybat*), le plus profond sentiment shî'ite de l'avenir de l'homme ? Si tous nos textes nous répètent que Celui qui se révélera lorsque les hommes seront devenus capables de le voir, n'apportera pas une nouvelle *sharî'at*, une nouvelle Révélation divine, mais le sens caché de toutes les Révélations antérieures, n'est-ce pas parce qu'il doit être la révélation de l'Homme Parfait, de l'Homme Intégral, cette révélation qu'attend de l'homme, selon le mot d'un *ḥadîth* célèbre, « le Trésor caché qui aspira à être connu » ? Il y a un verset qorânique dont l'enseignement des Imâms nous apprend qu'il recèle tout le secret du shî'isme, parce qu'aussi bien il détient en même temps le secret de la race humaine et de son

histoire. C'est le verset 72 de la 33e sourate, où il est dit : « Nous avons proposé le dépôt de nos secrets aux Cieux, à la Terre et aux montagnes ; tous ont refusé de l'assumer ; tous ont tremblé de le recevoir. Mais l'homme accepta de s'en charger (40). »

Nous savons par là qu'en définitive, le mystère divin et le mystère humain ne sont qu'un seul et même mystère.

Henry CORBIN
(Paris et Téhéran).

(40) Sur l'exégèse shî'ite de ce verset qorânique, cf. notre étude sur *Le combat spirituel du shî'isme* (ci-dessus note 25), pp. 93 ss., qui n'en montre encore qu'un aspect, car, en fait, l'enseignement des Imâms du shî'isme met en rapport le sens caché de ce verset avec le sens dans lequel il faut comprendre la « faute » d'Adam, et partant avec l'imâmologie et le concept de la *walâyat*. Nous y reviendrons ailleurs.

LE KHATTI HUMAYOUN TURC DE 1856 ET LES LOIS HONGROISES DE 1848

La comparaison est peut-être l'instrument le plus efficace pour signaler les relations qui existent entre les ordres juridiques des différents pays. L'emploi de cette méthode a mis plusieurs fois en évidence des *traits communs* aux règles de droit qui existent entre les législations des divers États, ressemblances qui conduisent parfois à des résultats surprenants et inattendus.

I

On observe de telles similitudes entre les règles de droit turques et hongroises, et, entre autres, le *Khatti Humayoun de 1856* et les *Lois hongroises de 1848.* Elles sont d'autant plus importantes que ces règles, non seulement forment les *bases* des ordres juridiques modernes de la Turquie et de la Hongrie, mais encore désignent immédiatement le *point crucial* de leur évolution. En effet, le droit turc, par le Khatti Humayoun de 1856 — en élargissant les dispositions du Khatti Schérif de 1839 — mit fin à l'*ancien ordre juridique*, en ouvrant la route à un *développement juridique nouveau.* Et le droit hongrois s'est fondé, jusqu'aux Lois de 1848, sur l'*inégalité juridique moyenâgeuse*, désormais remplacée par le *principe moderne de l'égalité* des personnes (1).

Bien que chacune de ces deux législations représente des changements notables dans les ordres juridiques turc et hongrois,

(1) Dès lors il n'y avait plus de différence juridique entre les membres des anciennes classes sociales, notamment entre les nobles, bourgeois et serfs.

et que l'importance de leurs affinités soit indiscutable, cependant, jusqu'ici aucune étude n'a signalé ces ressemblances (1). Il est vrai que des publications récentes y ont fait déjà quelques allusions (2), mais elles n'ont pas pris la peine de traiter à fond les conformités et les analogies existantes, ni même d'en présenter quelques exemples significatifs. Ceci est d'autant plus surprenant que :

premièrement, la Hongrie et la Turquie possédèrent pendant 500 ans une frontière commune dont la longueur était en moyenne de 800 km ;

deuxièmement, les guerres entre ces deux États furent tellement sanglantes que la population de la Hongrie (plus de 4 millions d'habitants à la fin du XV^e siècle), se trouva réduite à 1 million et demi au début du XVIII^e siècle ;

troisièmement, pendant les périodes de paix, devant l'oppression allemande, les milliers de Hongrois qui se réfugièrent en Turquie y trouvèrent non seulement un abri, mais toujours un accueil très amical.

Ainsi, bien que par suite de ces faits historiques l'influence réciproque turco-hongroise ait été toujours très active, la littérature même la plus récente n'a pas semblé l'apercevoir (3).

(1) ACAROGLU (Mehmet Turker) : *Essai de documentographie analytique par matières de documents*, Paris (?), 1919 — 1952, lithographie.

(2) Ainsi : « ... After the suppression of the Polish and Hungarian risings of that year (= 1849) a number of Polish and more especially Hungarian revolutionaries sought refuge in Turkey. As rebels against Russia and Austria they could be sure of a sympathetic welcome, and this time they brought new ideas against which their hosts were no longer immune » (LEWIS (Bernard) : *The emergence of modern Turkey*, London — New York — Toronto, 1961 = LEWIS, p. 132). Puis : « ...Another was the group of the Hungarian and Polish exiles who settled in Turkey after the unsuccesful revolutions of 1848, bringing with them the romantic nationalism (sic !) of central Europe. Several of these, converted to Islam and permanently established in Turkey played a role of some importance in the introduction of new ideas in Turkey... » (LEWIS, p. 339).

(3) Par exemple dans l'ouvrage de GIBB (H. A. R.) & BOWEN (Harold) : *Islamic society and the West*, London — New York — Toronto, 1957, dans les « Index of personal names » ni dans le I^er volume (pp. 379-382), ni dans le II^e volume (pp. 278-280) aucun nom hongrois n'est mentionné, et dans sa bibliographie aucun ouvrage hongrois s'y rapportant n'est signalé (II^e Vol. pp. 263-271). C'est la même chose dans le livre de LEWIS déjà cité où dans l'index ne figure non plus aucun nom hongrois (pp. 497-511).

Étant donné cette carence, ou ces lacunes, nous avons essayé de présenter les similitudes les plus frappantes que l'on peut constater si l'on compare le Khatti Humayoun de 1856 avec les Lois hongroises de 1848. Ces ressemblances apparaissent dans le domaine du *droit public*, ou plus exactement dans les parties *A)* du *droit constitutionnel* et *B)* du *droit administratif* de cette branche juridique.

A) Les ressemblances qui se manifestent dans le *droit constitutionnel* se présentent 1) dans l'*exercice du pouvoir public*, 2) dans le *statut juridique de la population* et 3) dans les *relations territoriales*.

1) Parmi les ressemblances existant dans l'*exercice du pouvoir public* la plus caractéristique est peut-être que le *système ministériel* a été introduit en Turquie en 1858 et en Hongrie en 1848. Ces deux régimes étaient identiques quant à leur base fondamentale, et il existait entre eux seulement cette différence que le gouvernement turc de 1858 avait 7 (1) ministres, tandis que le gouvernement révolutionnaire hongrois de 1848 en avait 9 (2). D'ailleurs cette différence n'était pas importante, car selon ce système les gouvernements turcs et hongrois comprenaient également des ministres de l'*intérieur*, de l'*extérieur*, des *finances*, de l'*éducation nationale* et de la *guerre*, et, en face des ministres turcs de l'*hygiène* et du *matériel*, on trouvait du côté hongrois des ministres de *travaux-publics et transports*, et du complexe *agraire-industriel-commercial*. Par conséquent, il n'y avait, en principe, qu'une différence entre ces deux organisations ministérielles : les postes hongrois de *premier-ministre* et de *ministre de la justice* n'existaient pas en Turquie.

2) En ce qui concerne le *statut juridique de la population*,

(1) Voir l'Organisation de l'Administration Centrale, XXI-XXVI, ARISTARCHI BEY (Grégoire) : *Législation ottomane, ou recueil des lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autres documents officiels de l'Empire Ottoman*/ publié par NICOLAIDES (Demetrius)/, Constantinople, 1773 — 1881, Vol. I — VI = ARISTARCHI, III. pp. 18-20.

(2) La loi hongroise III de 1848.

les législations turque et hongroise présentent des conformités dans les plus importants domaines de la « liberté humaine », notamment dans ceux *a)* de l'*égalité juridique* et *b)* du *libre exercice des religions.*

a) Sur le propos de l'*égalité juridique* la ressemblance se manifeste entre les législations turque et hongroise non seulement parce que chacune d'elles envisage ce problème, mais aussi — et ceci est très remarquable — parce que toutes deux aboutissent à des solutions identiques. En fait — mettant de côté des déclarations assez vagues du Khatti Schérif de 1839 (1) et du Firman Impérial de 1856 (2) — les dispositions postérieures, mais datant de la même année, du Khatti Humayoun de 1856 (3) avaient proclamé l'égalité juridique d'une manière particulière : « *non-directe* », mais « *indirecte* ». Les dispositions hongroises avaient choisi, en grandes lignes, presque la même solution, déclarant également l'égalité juridique en une forme « *non-directe* », mais « *indirecte* » et fixant cette idée par un texte selon lequel « désormais tous les citoyens de la Hongrie devaient supporter les charges publiques de manière égale et proportionnelle » (4).

b) Sur le *libre exercice des religions*, la ressemblance entre les législations turque et hongroise ne peut faire aucun doute. Elles ne différaient que sur un point, d'une importance d'ailleurs relative : la loi turque, « *plus large* », assurait la liberté à toutes les religions (5), tandis que les lois hongroises, « *plus étroites* », ne l'accordaient qu'aux religions chrétiennes les plus importantes (6) et à la religion israélite (7). Ces positions divergentes

(1) Publié à Gul-Hané, le 3 novembre 1839, ARISTARCHI, I, p. V.
(2) Daté du 8 février 1856, ARISTARCHI, II, p. 24.
(3) Chap. XXIV, daté du 18 février 1856, ARISTARCHI, II. p. 20.
(4) La loi hongroise VIII de 1848.
(5) Ainsi le Khatti Humayoun de 1856, pp. VII, X (ARISTARCHI, II, p. 18.
(6) La loi hongroise XX de 1848.
(7) Proposition faite par *Barthélemy Szemere* qui fut acceptée à la dernière séance des Assemblées Nationales tenues à l'époque de la guerre, séance qui eut lieu quelques jours avant la capitulation de Vilagos, du 13 août 1849 (Voir : BERNSTEIN (Béla) : *A magyar szabadsagharc 1848/1849 és a zsidok* (= La Guerre de la Liberté de Hongrie de 1848/1849 et les Juifs), Budapest, 1889.

ne doivent pas être attribuées à quelque désaccord idéologique, mais plutôt aux « climats » religieux différents de ces deux États.

Notons ici que les règles juridiques turques de 1856 et les Lois hongroises de 1848 fixèrent également les « *revenus des prêtres*, car les premières abolirent les impôts religieux payés par les fidèles aux prêtres (1) et les secondes supprimèrent la dîme (2). Par suite de ces dispositions légales, en Turquie (3) de même qu'en Hongrie (4), une égalité complète s'établit concernant la rétribution du clergé, celle-ci devenant une « *tâche d'État* » dans les deux pays.

3) Les *relations territoriales* ont été envisagées dans des intentions analogues par les législations turque et hongroise. Dans le droit turc la possibilité pour quiconque d'acquérir des propriétés ne commença qu'en 1839 (5), et son exercice ne se généralisa qu'en 1856 (6). Dans l'ordre juridique hongrois, déjà depuis 1836, tout le monde avait le droit d'acquérir la propriété des immeubles fonciers (7), mais cette possibilité ne devint absolue qu'en raison des Lois de 1848 (8). A vrai dire, chacune des législations turque et hongroise de ce temps permit à tout le monde de devenir propriétaire d'immeubles (terres et maisons), et cette similitude *in abstracto* d'une généralité n'est touchée qu'*in concreto* dans le détail.

Mentionnons que les terres en Turquie ont été rangées depuis 1858 en « 5 classes qualitatives » (9) ; ce classement fut introduit en Hongrie (depuis 1756 pour la Slavonie, depuis 1767 pour la Hongrie proprement dite et depuis 1780 pour la Croatie),

(1) Khatti Humayoun de 1856, III (ARISTARCHI, II, p. 17).
(2) La loi hongroise VIII de 1848.
(3) Khatti Humayoun de 1856, III (ARISTARCHI, II, p. 17).
(4) Art. 3 de la loi hongroise XX de 1848.
(5) Khatti Schérif de 1839 (ARISTARCHI, II, p. 10).
(6) Khatti Humayoun de 1856 (ARISTARCHI, II, p. 15).
(7) Voir les lois hongroises IV-XIII de 1836.
(8) Les lois hongroises VIII, IX et XII de 1848.
(9) Voir le Code de la propriété foncière (7 ramazan 1274 = 24 avril 1858), Titre préliminaire, Art. 1.

avec une distribution des terres en « 7 classes qualificatives » (1). Les différences qui existent entre les systèmes turc et hongrois ne tiennent pas non plus à des raisons « théoriques », mais seulement à des raisons « pratiques », car elles étaient la conséquence normale des situations géographiques et climatiques de ces deux pays et de leurs productions agricoles différentes.

B. En ce qui concerne les analogies existant dans les domaines de l'*administration publique*, signalons d'abord les situations parallèles des « *unités administratives* » de ces deux pays. De ce point de vue, il est vrai que l'administration publique locale turque — depuis 1871 — classe ces unités : 1) en *vilayets* (départements), 2) en *sandjaks* (circonscriptions), 3) en *cazas* (cantons) et 4) en *nahiés* (dépendances subdivisées en villages) ; et que l'administration publique locale hongroise — déjà depuis la fin du XIII^e siècle — les divisait 1) en *comitats* (départements), 2) en « *jarasok* » (circonscriptions) et 3) en *agglomérations démographiques* (villes et communes). Mais, par contre, on ne peut non plus nier que ces classements par quatre ou trois catégories amenaient à un résultat presque identique, car, tandis qu'en Turquie seule la capitale, Constantinople, ne figure pas dans ce classement (2), en Hongrie, à peu près 30 « villes royales libres » — comme « bona et peculia Sacrae Regni Coronae » — n'y sont pas inscrites (3).

Notons encore que l'ordre de l'administration publique locale hongroise persistait déjà depuis de longs siècles et il avait subi si peu de changements que la société entière de la Hongrie le connaissait parfaitement. Il est vrai qu'on décida de réformer ce système par la législation de 1848 (4), mais cette modernisation — en raison des obstacles que l'absolutisme lui opposa entre 1849 et 1867 — ne s'effectua qu'en 1870 (5). Selon nous, ce fut l'ordre de l'administration publique locale hongroise

(1) Voir les « décrets urbariaux » de *Marie Thérèse de Habsbourg* (1740-1780).

(2) Loi sur l'Administration générale des vilayets (29 sewal 1287), Titre, I Art. 1 (ARISTARCHI, III, p. 8).

(3) HOMAN (Balint) & SZEKFU (Gyula) : *Magyar történet* (= Histoire hongroise), Budapest, 1928-1933, Vol. I-V = HOMAN-SZEKFU, III, p. 556.

(4) La loi hongroise XVI de 1848.

(5) La loi hongroise XLII de 1870.

de 1848 (et non sa réforme de 1870) qui fit sentir son influence sur la législation turque de 1871 (1), et contribua donc à un rapprochement très sensible de ces deux droits. Ainsi, pour n'en retenir que quelques exemples : en Turquie, de même qu'en Hongrie, les *caractères* des fonctionnaires principaux de l'administration publique locale (le *valy* et l'« *ispan principal* », le *muavin* et le « *vice-ispan* », le *mektubdji* et le « *notaire principal* », le *deferdar* et le « *directeur des finances* », le *defter hakani* et le « *commissaire militaire* », etc.) se ressemblaient beaucoup ; d'autre part, la *compétence* de ces organismes a été délimitée par ces deux législations au moyen d'une « *taxation* » et non par un recours à des « *principes* » ; et enfin — et peut-être ceci est-il un argument décisif — l'institution séculaire de l'administration publique locale hongroise, le « *conseil* », se présente à cette époque pour la première fois sous le nom de « *medjlissi-idaré* » dans l'ordre juridique turc (2).

Ces constatations ne sont pas diminuées par le fait que l'institution du « *conseil* » fut introduite à Constantinople dès 1819 (3), car cet organisme n'existait que sur le papier et ne fonctionnait pas dans la vie pratique. La réorganisation de l'administration publique locale de la capitale turque sur la base des « *conseils* » ne s'effectua également qu'après la législation hongroise de 1848, plus exactement après 1871, en mettant sous la présidence du préfet de cette ville une « *assemblée générale* » et un « *conseil* », en créant les « *conseils* » de Pera et de Galata, où les votes étaient émis au scrutin secret (4).

Nonobstant la création anticipée de ce mode de scrutin, la législation turque précédait encore la législation hongroise par un exact aperçu d'ensemble de sa matière juridique constituante. En effet on ne peut pas oublier que les dispositions turques englobaient, même en 1871, l'arrangement juridique

(1) Loi sur l'Administration générale des vilayets (29 sewal 1287), ARISTARCHI, III, pp. 7-27.

(2) Titre II de la loi sur l'Administration générale des vilayets (29 sewal 1287), ARISTARCHI, III, pp. 9-18.

(3) Règlement du 20 Dzemaziul Akhir 1235, ARISTARCHI, III, pp. 62-63.

(4) Art. 48 (24 sewal 1274), ARISTARCHI, III. pp. 63-68.

de toutes les unités de l'administration publique locale (vilayets, sandjaks, cazas et nahiés) (1). Au contraire, la législation hongroise de 1870 ne concernait dans ses grandes lignes que les unités suprêmes de l'administration publique locale (donc seulement les départements et les villes) (2), et non les unités inférieures de cette administration (notamment les « jarasok » et les communes), car la réglementation de celles-ci ne date que de 1886 (3).

On ne saurait attribuer ces ressemblances — et d'autres encore — à l'« esprit libéral qui se manifesta partout en ce temps-là ». Il serait donc inutile d'établir des comparaisons entre le droit turc et les droits des autres États, car ceux-ci, en raison des conjonctures de l'époque, ne pouvaient pas déclencher de telles résonances dans l'Empire Ottoman.

En effet l'*Allemagne* non-unifiée, l'*Autriche* et la *Russie* étaient, au milieu du XIX^e^ siècle, des foyers d'absolutisme féodal ; l'ordre juridique de l'*Angleterre* conservait un caractère spécial dont il ne pouvait faire sentir l'influence même aux États qui n'étaient pas tellement éloignés de lui ; l'*Italie* n'avait pas non plus réalisé son unité, et l'esprit libéral qui germait alors luttait difficilement contre la tyrannie des petits États italiens sans qu'il pût être question d'exporter ses principes ; et enfin la *Grèce*, quoique libérale, faisait figure d'adversaire et par conséquent n'exerçait aucune action sur la vie juridique de la Turquie.

Ainsi, évoquer l'« esprit libéral qui se manifesta partout en ce temps-là » ne se justifierait qu'au regard de la *France* en raison de ses révolutions de 1789, de 1830 et de 1848. Mais, à notre avis, cette supposition ne tient guère devant le fait qu'en 1850, un coup d'État transforma la France en pays de régime quasi absolutiste (4).

(1) Titre III de la loi sur l'Administration générale des vilayets (29 sewal 1287), ARISTARCHI, III. pp. 19-24.

(2) La loi hongroise XLII de 1870.

(3) La loi hongroise XXII de 1886.

(4) En effet les institutions fondamentales de l'ordre juridique français, depuis la révolution française de 1789, étaient l'Assemblée Nationale, le Conseil d'État, les préfets et — excepté Paris et Lyon — l'organisation identique des unités admi-

Ainsi non seulement les ressemblances signalées, mais aussi les relations de la politique extérieure nous permettent d'affirmer que l'*esprit des réfugiés de la Guerre de la Liberté de Hongrie en 1848/1849 dilata cette ambiance libérale du régime turc qui existait déjà et qui se développait continuellement de manière spontanée* (1).

Cette affirmation s'appuie sur le fait qu'après la capitulation de Vilagos, le 13 août 1849, une grande masse de réfugiés impliqués dans ce sanglant conflit se présenta en Turquie. Cette foule — qui comprenait une minorité de personnes civiles (hommes, femmes, vieillards et enfants) et une majorité de militaires — pouvait dépasser un effectif de 15.000 têtes (2). Bien que ce chiffre des réfugiés ait rapidement diminué de façon sensible à la suite de l'« *action de rapatriement* » du général autrichien *Hauslab* (20 officiers et 3.500 soldats rentrèrent en Hongrie, partant de Viddin le 13 octobre 1849 (3)), plus tard une telle diminution ne se présenta plus à cause des représailles

nistratives, institutions qui sont introuvables dans le droit turc d'époque.

L'ambassadeur de France à Constantinople était à l'époque *De La Cour* qui fut suivi à ce poste par *Baraguay d'Hilliers* le 20 novembre 1853. Ces personnages — ainsi que le général *Saint-Arnaud* qui mourut en Crimée — n'étaient pas aptes, de par leur orgueil et leur attitude, parfois hostile, à donner le branle à n'importe quelle influence française. Voir plus amplement KLAPKA (Gyorgy) : *Emlékeimbol* (= Mes mémoires), Budapest, 1886 = KLAPKA, pp. 447-448, 455, 518-519.

(1) Ainsi SKENE (James Henri) : *Les trois époques de l'histoire ottomane* (Essai politique sur les réformes récentes en Turquie), Paris, 1851 ; CHERTIER (Edmond) : *Réformes en Turquie*, Paris, 1858.

(2) J'ai puisé ce chiffre dans les notes de mon père, *Alexandre d'Eszlary*, qui, bien qu'il n'acceptât pas — alléguant des raisons de famille — la fonction de secrétaire que lui offrait *Louis Kossuth*, resta en relation avec lui jusqu'à sa mort. A sa place, il proposa pour ce poste confidentiel son ami, *Barthélemy Gunszt*, qui assuma la fonction de secrétaire auprès de *Louis Kossuth* à Torino (Italia) pendant plus d'une dizaine d'années.

Selon KLAPKA l'effectif des réfugiés hongrois en Turquie était de 5.000 âmes à la fin de 1853 (p. 447) ; ce chiffre qui n'est pas effectivement en opposition avec mes données par suite de la diminution continuelle du nombre des réfugiés, causée par les rapatriements, décès et émigrations survenus (principalement vers les États-Unis) entre 1849 et 1854.

(3) ZAREK (Otto) : Egy nép szerelme (= L'amour d'un peuple), Budapest, 1933 (?), Vol. I-II = ZAREK, II, p. 454.

inouïes qui se déroulèrent entre-temps en Hongrie (1) ; celles-ci eurent pour conséquence que les réfugiés hongrois installés en Turquie y restèrent pendant de longues années ; ils émigrèrent ensuite, d'une façon très sporadique, d'abord dans les pays de l'Europe Occidentale (principalement en France, en Angleterre et en Savoie), puis dans les pays de l'Amérique du Nord (principalement aux États-Unis (2)) ; et enfin — après que l'atmosphère politique en Hongrie se fut peu à peu améliorée en leur faveur — ils retournèrent dans leur patrie.

La masse de ces réfugiés hongrois fut accueillie en Turquie, selon les circonstances et les possibilités, très amicalement. Une partie des arrivés — plus exactement 16 officiers et 2.000 soldats, avec leurs familles, se convertirent à la religion musulmane au cours du mois de septembre 1849 (3) ; ceux qui conservèrent leurs anciennes croyances tâchèrent également de s'adapter aux nouvelles conjonctures. Il s'ensuivit que les Magyars apprirent bientôt la langue turque, ce qui ne manqua pas de confirmer la sympathie qui s'était manifestée dès le début.

Puis le padichah, *Abd ul Medjid* (1823-1861), reçut dès septembre 1849, plusieurs fois et personnellement, le *comte Jules Andrassy senior* (1823-1890), qui fut l'ambassadeur à Constantinople de *Louis Kossuth* (1802-1894), ancien gouverneur de la Hongrie et chef de l'émigration hongroise ; cet exemple fut

(1) Le chef de l'armée autrichienne, le *baron Julius Haynau*, fit exécuter le 6 octobre 1849 à Arad 13 chefs hongrois, *Louis Aulich, Jean Damjanich, André Gaspar, Charles Knézich, Georges Lahner, Alexandre Joseph Nagy, Ernest Poltenberg*, et le *comte Charles Vécsey* par pendaison ; le *comte Aristide Dessewffy, Ernest Kiss, Guillaume Lazar*, le *comte Leiningen-Westerburg* et *Joseph Schweidel* par fusillade. Ces horreurs se répétèrent à Arad où *Gustave Lenkey*, et à Pest où le premier ministre, le *comte Louis Batthiany, Ladislas Csanyi, Emmanuel Csernus*, le *baron Jean Jeszenak, Sigismond Perényi, Emerich Szacsvay* et le *prince polonais Mizislav Woronieczky* furent peu après pendus ou fusillés. En somme, en quelques semaines, il y avait eu 49 pendaisons et 65 fusillades. En même temps les prisons de la Bohème et de la Moravie — pays fidèles en ce temps-là aux Habsbourg — furent remplies de condamnés hongrois et de leurs parents ; même les simples soldats ne pouvaient se tirer autrement d'affaire qu'en s'engageant « volontaires à vie » dans l'armée autrichienne.

(2) *Louis Kossuth* quitta la Turquie le 25 août 1850, après un séjour de 373 jours dans ce pays, pour aller aux États-Unis à bord de la frégate « Mississippi » envoyée tout exprès à Constantinople pour lui permettre de faire ce voyage.

(3) Selon la tradition orale de *Barthélemy Gunszt*.

suivi par son entourage, d'où il résulta que les Hongrois furent invités dans les cercles les plus hauts placés de l'Empire Ottoman. Nous savons que le *pacha Omer* (1806-1871), homme de confiance du padichah (1), dont la femme était une transylvaine chrétienne d'origine hongroise (2), ainsi que les *pachas Rechid* (1802-1858) et *Riza* (1809-1859) qui étaient en ce temps-là les hommes politiques les plus importants de la Turquie, entretenaient également des relations très amicales avec les Hongrois (3).

Pour n'en citer qu'un seul fait historique, le général hongrois *Georges Klapka* (1820-1892), le « héros de Komarom », vint exprès de Suisse en Turquie en 1853 pour se battre contre les Russes. Il était en relation avec les *pachas Rali* et *Rechid* et avec les *effendis Fuad* et *Achmed Vefik*. Sur le conseil de l'ambassadeur britannique *Sir Strafford Canning*, *Georges Klapka* élabora un plan de campagne et, accompagné du *pacha Tefik*, transmit ce projet personnellement au *pacha Mehemet Ali* (1807-1868), chef de l'armée européenne de la Turquie, à Silistrie (4).

A cette époque le « deuxième chef d'État major » dans le Ministère de la Guerre était *Ferhad pacha* (= le major hongrois *baron Maximilien Stein*). Le chef d'État major de l'armée turque du Caucase était le *pacha Kurschid* (= le général hongrois *comte Richard Guyon*) et y étaient affectés également le *pacha Bem* (= le général hongrois *comte Joseph Bem* (1795-1850)), le *pacha Feïzy* (= le colonel hongrois Kollmann), le *pacha Ismaïl* (= le colonel hongrois *Kmety*), le *bey Iskender* (= le lieutenant-colonel hongrois *Frits*), le *bey Fiala* (= ancien major

(1) Son père était *Pierre Lattas*, sous-capitaine de l'armée autrichienne et naturellement chrétien. Le *pacha Omer* s'appela dans sa jeunesse *Michel Lattas*, et fit son service militaire dans des régiments autrichiens, d'abord à Ogulin (Croatie), puis à Zara (Dalmatie). Déserteur en 1829, il se convertit à l'Islam et s'établit à Constantinople, où il prit contact avec l'élite de la société turque. Son intelligence et sa chance lui valurent une carrière exceptionnelle. Il resta toujours très lié avec les Hongrois (Voir plus amplement KLAPKA, pp. 492-496).

(2) KLAPKA, p. 495.

(3) Selon la tradition orale de *Barthélemy Gunszt*.

(4) KLAPKA, pp. 458, 477.

hongrois) et l'*effendi médecin-chef* de cette armée *Schneider* (= ancien colonel hongrois). C'était la même situation dans l'armée turque du Danube, où se trouvaient, dans le camp du *pacha Omer*, les majors hongrois *Tukory*, *Eberhard*, *Joseph Kiss* et, en plus, beaucoup d'anciens officiers hongrois (1).

Après le départ du *comte Julius Andrassy senior*, l'ambassadeur de *Louis Kossuth* auprès de la Porte était le colonel hongrois *Alexandre Gal*, et, parmi les chefs hongrois, *Koos*, les deux *Perczel de Bonyhad*, le général hongrois *Etienne Turr*, le *comte Wissocki*, le *comte Casimir Batthiany*, le major hongrois *Podhorszky* et son général *Jean Czetz*, le colonel hongrois *baron Alexandre Mednyanszky*, etc. se trouvaient également à Constantinople, tous liés très étroitement avec les dirigeants de la Turquie à l'époque (2).

Outre ces rapports personnels, l'intensité des relations hungaro-ottomanes profita de cette circonstance, que les Hongrois ne séjournaient pas en Turquie seulement dans quelques villes ; mais, de Viddin à Sumla, et de Sumla à Kiutahia en Asie Mineure, ils parcoururent le territoire tout entier du pays en y prenant naturellement contact avec la population aborigène (3).

(1) KLAPKA, pp. 444-445.

(2) KLAPKA, pp. 421, 431, 444-445, 571.

(3) Voir plus amplement ZAREK.

Notons que l'amitié turco-hongroise atteignit seulement plus tard son point culminant, quand, sur l'invitation du sultan *Abd ul Hamid* (*1842 † 1918), *Georges Klapka* se rendit en 1873 à Constantinople où il séjourna jusqu'en 1877. Pendant ce temps, il était le directeur supérieur de la réorganisation de l'armée turque.

A cette époque ce fut le *comte Edmund Széchenyi* qui, également sur l'invitation du sultan *Abd ul Hamid*, créa l'organisation des pompiers à Constantinople, établissant également leur règlement de service. C'était important, car les incendies sévissaient souvent dans les maisons en bois de la capitale turque.

Mentionnons ici également le grand savant *Armin Vambéry* (*1832 † 1913), autre ami intime de mon père défunt, qui était un actif partisan de l'amitié turco-hongroise. Arrivant en Turquie en 1856, il séjourna pendant quelques années dans la capitale turque. Puis il prit de Constantinople son départ vers l'Orient — où il passa presque dix ans — pour rechercher les traces de la « Patrie Ancestrale » des Hongrois. Il est vrai qu'en sa qualité d'orientaliste et de philologue, peu versé dans les questions politiques et administratives, il ne pouvait guère contribuer à la formation du nouvel ordre juridique turc sur les bases des lois hongroises. Mais il est aussi indéniable que — contrairement aux personnes ci-dessus mention-

Par suite de cette communauté de vie, provoquant des pourparlers et des causeries, ils pouvaient diriger en toute sécurité la conversation sur la situation actuelle en Hongrie, et sur les conceptions politiques pour lesquelles ils se battaient peu auparavant. Ainsi l'image d'un pays libéral et la description de son ordre juridique devaient encourager cette tendance aux réformes qui existait en Turquie même avant l'arrivée des Hongrois.

A notre avis, les ressemblances, qui existent entre les ordres juridiques turc de 1862 et hongrois de 1848, ne sont pas l'œuvre d'« *un seul législateur* », mais bien le résultat d'« *une influence sociale* », car les règles juridiques en question « ne sont pas verbalement identiques », ou, en d'autres termes, elles « n'ont pas été rédigées dans des styles identiques ou similaires ». En effet, ici, l'influence ne se manifeste pas « *dans l'adoption des textes écrits* » (c'est-à-dire plus ou moins dans la copie de ceux-ci), mais « *dans l'adoption orale des principes* ».

Cette constatation est peut-être le plus aperceptible dans le domaine des *unités locales de l'administration publique*, ou plutôt dans la transformation de ces unités à la façon moderne.

En effet ces unités locales étaient *originairement* (ainsi avant 1839) dirigées par les « *métayers* » (= seigneurs féodaux non-héréditaires), nommés par les padichah contre une certaine somme (= iltizam), qui assumaient avec pleins pouvoirs la perception des impôts, le recrutement des soldats, la justice et les autres affaires publiques (1) ; *plus tard* (entre 1839 et 1856) les unités locales de cette administration avaient chacune à leur tête « *deux agents publics qui y fonctionnaient simultanément* », l'un d'eux étant un soldat (nommé muhafiz, et soumis à l'autorité du Grand Vizir) et l'autre un financier (nommé mohassil

nées — *Armin Vambéry* ne travailla pas pour la Turquie, mais, en se confondant complètement avec sa chère patrie hongroise, pour la Hongrie, et ses mérites, dans le domaine culturel hungaro-turc, étaient et restent toujours inoubliables pour la Nation Hongroise.

(1) ENGELHARDT (Edouard-Philippe) : *La Turquie et le Tanzimat, ou histoire des réformes dans l'Empire Ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*, Paris, 1882/1883 = ENGELHARDT, p. 107.

ou malmoudir, et soumis au Trésor) (1) ; et *enfin* (après 1852) cette situation fut changée en ce sens que chacun des vilayets fut administré par un « valy » soumis au Ministère de l'Intérieur ; ce fonctionnaire était sans doute le chef des deux agents ci-dessus mentionnés (soldat et financier) ; mais à côté de ces valy-s se formaient successivement dans chaque circonscription (vilayet, sandjak, cazas et nahiés) des « conseils provinciaux » (2). Il en résulta que les valy-s ne pouvaient rien faire sans consulter ces « conseils provinciaux », ce qui constituait « un acheminement vers le parlementarisme » (3).

En examinant ce processus, n'importe qui peut constater que, *avant l'émigration*, l'administration publique locale turque était tout à fait différente de celle de la Hongrie, et que, *même pendant les premières années de l'émigration*, cette administration devint identique, dans les généralités comme dans les questions de détails, à l'administration publique locale hongroise.

Nos recherches concernant l'influence hongroise sur l'ordre juridique turc pouvait encore s'appuyer sur le fait que les ressemblances survenues se présentaient exclusivement dans le domaine du *droit public* (c'est-à-dire sur le territoire du droit constitutionnel et sur celui du droit administratif) et non dans les domaines du *droit pénal* (criminologie matérielle et formelle) et du *droit privé* (droit des biens, droit de mariage, droit de succession, etc.).

II

Cette constatation est d'autant plus opportune que *ce fut la Constitution belge de 1831 qui exerça une influence décisive sur les législateurs des Lois hongroises de 1848;* et leurs règles juridiques ne s'étendaient également qu'au *droit public* et non pas aux domaines du *droit pénal* et du *droit privé.*

Pour éclaircir ce point si important, notons que l'opinion de l'époque a beaucoup apprécié la première Constitution de

(1) Khatti Schérif (26 saban 1255 = 3 novembre 1839), ARISTARCHI, II, p. 9.
(2) Décret du 28 novembre 1852 sur l'Administration des Provinces.
(3) ENGELHARDT, pp. 108-109.

la Belgique indépendante, datée du 7 février 1831, qui a pour la première fois réglementé l'ordre juridique de ce nouvel État. Cette appréciation des juristes — partagée dans son temps par le monde civilisé tout entier — n'était pas sans motif. La Constitution belge a vraiment mis au point les objectifs théoriques de la révolution française en s'inspirant des expériences des années écoulées, et ainsi ces objectifs ont été appliqués d'une façon élastique, perdant complètement leur raideur originaire.

Ce succès de la Constitution belge a aussi déclenché un écho en Hongrie, et particulièrement chez le *baron Joseph Eotvos* (1813-1871), personnage éminent de la vie politique hongroise du temps, qui a créé une véritable école en s'inspirant de ses principes. Autour de ce maître — membre non seulement de la chambre basse et de la chambre haute, mais pendant un certain temps rédacteur en chef de « Pesti Hirlap », organe le plus répandu à l'époque — une fraction des députés s'est groupée, attirée par le prestige de sa personnalité. Ce groupe amical de jeunes hommes politiques (1) — appelés au commencement un peu péjorativement « doctrinaires » — a voulu former la future Hongrie suivant l'« exemple belge ».

En effet, à cette époque — par suite d'une tradition séculaire — l'administration centrale de la Hongrie a toujours été assumée par les trois anciens dicasteria : la *chancellerie*, le *conseil du gouvernement* et la *chambre des finances*. Ces organes — étant donné qu'ils n'étaient responsables que devant les souverains Habsbourg — ont presque exclusivement servi les intérêts de la « Monarchie tout entière », et pas seulement ceux de la Hongrie. En ce temps-là les véritables gardiens de la souveraineté nationale étaient les organes locaux de l'administration : les comitats, surnommés très justement par les contemporains « bastions de la constitution ancestrale ». Ils ont servi la Hongrie par la « non-exécution » des décrets des dicasteria inspirés par la cour viennoise, sabotage promu dans l'ordre juridique hongrois au rang d'une véritable institution juridique : c'était la résistance nationale passive, la « *vis inertiae* ».

(1) Parmi eux les plus éminents étaient *Ant oine Csengery*, le *baron Sigismond Kemény*, *Maurice Lukacs*, *Ladislas Szalay*, et *Auguste Trefort*.

Cette situation, bizarre parce que tout le monde la trouvait naturelle, passait presque inaperçue, mais plus tard il devint de plus en plus clair que la solution idéale serait de transformer l'appareil d'État de la Hongrie par l'inversion complète de la situation antérieure. Selon cette opinion, il fallait d'une part confier l'indépendance hongroise, non pas aux gouvernements fantoches des dicasteria, mais à des organes responsables devant le parlement : à des ministères ; et, d'autre part, les comitats devaient être ramenés au rang d'autorités purement locales et dépouillés de ce rôle protecteur de la constitution qu'ils avaient jusqu'alors exercé. Selon la réforme d'État projetée, dorénavant le « gouvernement central » (et non les « organes locaux d'exécution ») devait défendre les intérêts de la nation hongroise.

Le *baron Joseph Eotvos* et ses partisans — désignés dès 1846 par l'épithète plus honorable de « centralistes » — ne purent dès l'abord atteindre les buts qu'ils s'étaient fixés dans leur programme. En effet l'effectif de ce groupe de réformateurs — malgré leurs idées très largement répandues — n'augmentait pas et ne conservait que ses quelques spécialistes. Au contraire le parti de *Louis Kossuth* — majoritaire au parlement en raison de la popularité de son leader — avait une conception politique complètement opposée. Les membres de ce parti n'étaient pas tout à fait convaincus de l'utilité des organes centraux projetés, et, craignant une éventuelle réaction politique — et qui aurait rendu aux organes ministériels leur caractère dicastériel — ils ne voulaient pas diminuer l'importance juridique des comitats qui avaient si bien fonctionnés dans le passé. Étant donné que ce groupe des « décentralistes » ne voudrait pas abandonner sa plate-forme, il semblait normal que ces idées opposées ne se rencontrassent point dans une solution transactionnelle.

L'accord est seulement survenu au moment où le roi, *Ferdinand V. de Habsbourg* (/1835-1848/ † en 1875) se montra plus compréhensif vis-à-vis des exigences hongroises, en acceptant au préalable les « propositions de lois » (1), dont le

(1) Dans le droit hongrois on appelle « propositions de lois » toutes les propositions non-écrites et écrites dans le parlement qui ne sont pas encore « sanctionnées »

texte devait être élaboré définitivement plus tard par le parlement. Par suite de cette promesse royale, toutes les attitudes particulières des partis devenaient sans objets, car tout le monde pouvait voir que les antagonismes politiques devaient être aplanis et supprimés en faveur d'une action commune. On peut principalement attribuer le compromis survenu entre les partis à *François Déak* (1803-1876) qui rédigea le programme de son groupe même avant la déclaration royale ; grâce à sa clairvoyance, il se fit intermédiaire entre les points de vue différents du *baron Joseph Eotvos* et de *Louis Kossuth.* Après cet accommodement, il est vrai que l'on adopta dans le texte voté l'idée politique du *baron Joseph Eotvos* concernant la formation d'un gouvernement, mais ceci fut obtenu — grâce à l'influence de *Louis Kossuth* — de telle manière que les anciens droits des comitats furent malgré tout respectés.

Le texte des « propositions de lois » fut ensuite voté et rédigé par les deux chambres du parlement et présenté au roi pour sanction. L'événement se produisit le 7 du mois de saint André, c'est-à-dire — selon l'expression légale — après le 24e dimanche qui suit la Pentecôte. Malgré cette rapidité, ces lois — comme nous l'avons déjà dit — n'ont été promulguées et publiées que le 11 avril 1848.

Ainsi furent introduites dans l'ordre juridique hongrois les fameuses « Lois de 1848 » qui ont créé une nouvelle époque. Ces lois — où s'est aussi manifestée l'influence belge — étaient vraiment importantes, car elles représentaient pour la Hongrie presque la même valeur que, pour les autres États, les Constitutions. En effet ces lois — qui supprimaient les anciens privilèges et proclamaient l'égalité des contribuables — ont mis un terme à l'ancienne « époque des ordres » et inauguré la nouvelle « époque libérale » de la Hongrie.

En analysant le texte de ces lois, il saute tout d'abord aux yeux que dans cette législation l'exemple belge n'a pas seulement suggéré l'introduction du système ministériel. Ceci n'est

par le roi, car la « loi » est la « manifestation de la volonté unanime des deux chambres et du roi ».

d'ailleurs pas étonnant, car la Constitution belge de 1831 a été, dans son entité, connue par les législateurs hongrois de 1848, qui l'ont — nolens-volens — imitée. Par conséquent — outre le système du gouvernement central — l'influence belge a également étendu ses effets à la définition du pouvoir royal, du parlement, à l'élection des députés, aux organes locaux de l'administration, à la garde nationale créée, aux emblèmes du pays, etc.

On peut très facilement vérifier cette assertion, car on sait que la Constitution belge de 1831 se compose de VIII titres, parmi lesquels la 1re section du 1er chapitre, la 2ème section du 2ème chapitre, et le 4ème chapitre du titre III (qui se compose dans sa totalité de 4 chapitres) ont exercé une influence particulière, bien qu'à ce point de vue certaines parties des titres IV, V et VI leur soient comparables.

Néanmoins il serait erroné de surestimer son importance et d'en conclure que les Lois hongroises de 1848 sont identiques à celles de la Constitution belge de 1831. En effet, on ne doit pas oublier que les lois hongroises contiennent beaucoup plus de règles que la Constitution belge en question. Ainsi, on peut dire, non sans quelque exagération : les Lois hongroises sont formées de « trente et une » règles, et la Constitution belge n'en comporte qu' « une » seule. Mais — même sans tenir compte de cet argument — il est malgré tout indéniable que les Lois hongroises possèdent 341 articles et dépassent la Constitution belge qui n'en présente que 138. Ainsi les Lois hongroises de 1848 possèdent deux fois plus de volume que la Constitution belge de 1831. Par conséquent il faut complètement rejeter même la pensée que la Constitution belge aurait pu exercer une influence sur la totalité des Lois hongroises de 1848. Si l'on entre dans les détails, on ne peut démontrer une ressemblance réelle que dans quatre lois de 1848 (c'est-à-dire dans les lois III, IV, V, et XXI), bien qu'on trouve encore des vestiges de cette similitude dans six lois de 1848 (c'est-à-dire dans les lois VIII, XVI, XVII, XX, XXII et XXIII). Le fait que seulement dix lois hongroises furent touchées par l'influence de la Constitution belge, et que, sur trente et une lois, vingt et une en sont complètement indemnes, est facile-

ment explicable. N'oublions pas qu'en Hongrie la plupart des « règles générales » de la Constitution belge de 1831 — dont les thèmes pouvaient être utilisés dans n'importe quel pays — n'ont pas été adoptées, et que dans les Lois hongroises de 1848 se trouvent beaucoup de « règles spéciales » dont l'origine étrangère est à écarter absolument. Telles sont, par exemple, les règles sur le palatin, sur l'union de la Transylvanie avec la Hongrie proprement dite (Mère Patrie), sur l'organisation nouvelle des autres territoires (comme les comitats Kraszna, Kozépszolnok et Zarand, la région de Kovar et la ville de Zilah, les circonscriptions des Jazons-Koumains et des Hajdus, les villes adriatiques de Fiume et de Buccari, etc.), sur le transfert des « propriétés foncières urbariales » (1) aux anciens serfs, ou plus exactement aux anciens métayers qui les avaient labourées, etc. Parmi ces règles, dont l'origine belge est tout à fait exclue, sans doute la plus importante est la loi XVIII de 1848 sur la presse qui répartit la matière en quatre chapitres (le 1er sur les délits de presse, le 2ème sur la procédure judiciaire, le 3ème sur les périodiques et le 4ème sur les imprimeries et les librairies) ou plus exactement en 45 articles. Étant donné que cette matière figure à peine dans la Constitution belge (qui n'envisageait que sa prochaine réglementation) et que sa rédaction hongroise n'a d'équivalent dans aucune loi de presse des autres pays, elle est véritablement une pure anticipation de l'esprit juridique hongrois.

Autre différence : la Constitution belge est une « loi fondamentale », qui — par suite de la hiérarchie admise des règles juridiques — possède la prééminence sur les lois dites « ordinaires ». En l'occurence l'ordre juridique hongrois est complètement différent, car en Hongrie les lois ne sont nullement classées selon une hiérarchie qui les diviserait en « lois fondamentales » et « lois ordinaires ».

(1) Selon la règle, il existait avant 1848 deux catégories de propriétés seigneuriales : « allodiales » et « urbariales ». Les propriétés allodiales étaient cultivées par les « domestiques » des seigneurs et les propriétés urbariales par les « serfs » de ceux-ci.

Mais il y avait beaucoup d'exceptions, car sur les terres de ces deux catégories se trouvait un grand nombre de nobles appauvris et d'anciens citadins ruinés.

Bien que le texte de la Constitution belge de 1831 ait été assez souvent reproduit mot à mot dans les Lois hongroises de 1848, on ne peut, malgré tout, conclure à la conformité de leur ensemble. En effet les Lois hongroises traitent leur matière sans système préconçu et la disposent simplement en « articles » ; au contraire la Constitution belge aménage la sienne méthodiquement et la répartit en « titres », en « chapitres », en « sections », et en « articles ». Les Lois hongroises ne tiennent pas compte des usages de la science juridique, car elles ne classent pas la matière sous les rubriques « territoire », « population » et « pouvoir public ». Au contraire on trouve de semblables classements dans la Constitution belge, chez laquelle — en raison des usages ci-dessus — les trois rubriques en question figurent en un ordre parfait. L'origine de cette différence se trouve dans le fait que les Lois hongroises combinent les tendances divergentes des législateurs hongrois : *Eotvos*, *Déak* et *Kossuth*, leaders de leurs partis, tandis que la Constitution belge reflète la volonté homogène des législateurs belges. En d'autres termes, la rédaction des Lois hongroises est le résultat de plusieurs « activités individuelles » des législateurs, au contraire la Constitution belge est l' « œuvre collective » de ceux-ci. En effet — sans chercher plus loin — les Lois hongroises III et V de 1848 — ainsi que les lois dans lesquelles l'exemple belge se manifeste le mieux — ont été rédigées par *Coloman Ghyczy*, juge palatinal (= nadori itélomester), et la loi XVIII de 1848 est le travail précieux de *Barthélemy Szemere* (1818-1865). Mais les textes insérés par *Louis Kossuth* sont aussi très faciles à discerner : ceux où le pathos déborde la compréhension, ou la méconnaissance des faits est absolue, viennent sûrement de sa plume. Tel est par exemple le texte de la loi récompensant la noblesse — qui fit dans son enthousiasme un sacrifice volontaire de ses privilèges à la nation — en mettant « son dédommagement sous le bouclier défenseur de l'estimation nationale publique ». Un autre texte de ce héros de la liberté déclare que « les couleurs nationales et l'écu du pays seront rétablis dans leurs droits ancestraux », restitutions inutiles, car le libre usage de ces insignes n'a jamais été interdit.

Enfin — pour en revenir à cette question des différences —

il n'est pas sans intérêt de signaler que les législateurs hongrois et belges avaient, en entreprenant leurs travaux, des buts complètement différents.

En effet, quand les Hongrois ont rédigé les Lois de 1848, ils « n'ont pas voulu créer » quelque chose, ils se sont contentés d'essayer de réformer l'ordre juridique d'un ancien État — le plus ancien État de l'Europe, sauf la France — qui existait depuis plus d'un millénaire, par suite, les législateurs hongrois n'ont pas réglementé des problèmes déjà résolus par la législation dans le passé, et auxquelles il ne *voulaient* ni ne *pouvaient* toucher. Un bon exemple de cette « abstention volontaire » est fourni par l'institution de la royauté volontairement maintenue par les législateurs, qui estimèrent qu'elle avait été réglée de façon satisfaisante par les lois I, II et III de 1722/1723, c'est-à-dire par la *Pragmatique Sanction hongroise.* Pareil exemple de cette « abstention forcée » se retrouve dans les Lois de 1848 qui n'ont pas formulé de règles concernant la réforme de la chambre haute, car les législateurs de l'époque, tout en la désirant, ne furent pas en mesure d'y donner suite, en raison de l'absence de moyens et de la brièveté du temps dont ils disposaient.

La situation, à ce point de vue, était radicalement différente pour les législateurs Belges, qui par leur Constitution, « ont voulu créer » quelque chose, ils désiraient, en effet, établir la base d'un nouvel État, et — en raison d'une absence complète d'ordre juridique — ils ne pouvaient rien réformer. En conséquence, il leur était loisible de s'occuper de tous les problèmes juridiques, car ils n'étaient pas ligotés par les règles du passé, et ainsi aucun obstacle ne s'opposait à leur *volonté* et à leurs *possibilités* d'action.

Bref, bien que la Constitution belge de 1831 n'ait exercé son influence que sur quelques Lois hongroises de 1848, cette influence — là où elle s'est manifestée — fut profonde.

Il est vrai que ses effets ont été anéantis par les événements historiques, car les différends survenus entre la cour viennoise, qui regrettait ses concessions, et les Hongrois, qui voulaient garder leur indépendance, aboutirent à la Guerre de la Liberté de 1848/1849, pendant laquelle non seulement les lois pénétrées

de l'exemple belge, mais aucune des lois hongroises ne furent appliquées. La même situation se prolongea après l'étouffement de la résistance hongroise, quand à l'époque de l'absolutisme, entre 1849 et 1867, l'ordre juridique autrichien fut introduit même en Hongrie. Mais cet état de choses cessa quand *François Déak*, soutenu par la nationt out entière, *put établir* avec le roi *François-Joseph Ier* (*1830 † 1916) le fameux compromis austro-hongrois de 1867 qui comprenait plusieurs lois. Parmi celles-ci, la loi VII de 1867 mérite particulièrement l'attention, car elle a non seulement ressuscité, mais encore fortifié sensiblement les principes de la Constitution belge de 1831. C'était d'ailleurs la conséquence naturelle du fait que le *baron Joseph Eotvos*, ministre de l'instruction publique de 1848 (dans le cabinet où le *comte Louis Batthiany* était le premier ministre) accepta le siège de ministre des cultes et de l'instruction publique, quand la vie constitutionnelle fut rétablie en 1867 (dans le cabinet où le *comte Jules Andrassy senior* présidait comme premier ministre. Dans son nouveau poste, le *baron Joseph Eotvos* manifesta encore une fois ses « principes centralistes », et l'influence de la Constitution belge de 1831 fut par lui bien assurée. En effet, dans l'ordre juridique hongrois, les effets de cette influence non seulement ont subsisté à l'époque du dualisme entre 1867 et 1918 et à l'époque du gouvernement provisoire de régence entre 1919 et 1944, mais se font encore sentir de nos jours, car la Constitution actuelle de la Hongrie, c'est-à-dire la loi XX de 1949, ne pouvait pas davantage se libérer de la Constitution belge de 1831.

Nous emploierons une image pour signaler une dernière fois les différences qui existent entre les Lois hongroises de 1848 et la Constitution belge de 1831. Les législateurs hongrois n'ont fait autre chose que soigner et ajuster l'arbre ancestral de l'ordre juridique hongrois. Au contraire les législateurs belges ont planté un arbre nouveau dans le domaine de leur droit national.

L'influence belge — comme tous les contacts occidentaux — fut très avantageuse pour l'ordre juridique hongrois, et — contrairement aux influences orientales — elle l'a beaucoup perfectionné. Ainsi se place-t-elle très justement — nous ne mention-

nons que les plus importantes — après celles des Capitulaires de Charlemagne, des Assises de Jérusalem, du Schwabenspiegel, et du Sachsenspiegel, du droit romain et du droit canonique, de la Réforme Bourguignonne, de l'ordre juridique autrichien, qui ont touché si profondément le droit hongrois au cours de son évolution.

Ainsi les Lois hongroises de 1848 furent évidemment influencées par les règles juridiques de la Constitution belge de 1831 ; mais comme ces lois — nous l'avons d'ailleurs dit — ne traitaient pas la matière du *droit pénal* et du *droit civil*, elles n'auraient pu naturellement agir sur les règles juridiques turques de 1856. Sans doute, au cours des pourparlers entre les Hongrois et les Turcs, les thèmes du droit pénal et du droit civil hongrois (qui étaient en vigueur avant la législation de 1848) furent sûrement abordés, mais ces éléments de l'ordre juridique hongrois — en raison de certaines incompatibilités sociales, religieuses et démographiques qui séparaient les deux pays — ne pouvaient pas prendre racine dans le droit turc.

Au contraire, l'influence du *droit public hongrois* — imprégné par les institutions belges — laissa une trace profonde dans l'ordre juridique turc, spécialement dans le domaine du droit administratif public, pour la raison suivante : parmi les plus importants spécialistes de la réforme de l'administration publique locale hongroise, deux membres du ministère révolutionnaire hongrois qui avaient pu garder leur activité (1) : *Louis Kossuth*, ancien ministre des finances et gouverneur, et *Barthélemy Szemere*, ancien ministre de l'intérieur, séjournaient en ce temps-là en Turquie. Ces deux spécialistes et leur entourage *imposèrent directement la marque hongroise à l'ordre juridique turc, qui par cet intermédiaire subit en même temps une influence indirecte du droit belge.*

(1) Parmi les membres de ce gouvernement — comme nous l'avons déjà dit — le premier ministre, le *comte Louis Batthiany*, fut fusillé ; le ministre des travaux-publics et des transports, le *comte Etienne Széchenyi*, fut victime d'une très grave dépression mentale ; le ministre de l'éducation nationale, le *baron Joseph Eotvos*, se refugia en Bavière ; le ministre des affaires étrangères, le *prince Paul Esterhazy*, le ministre de la justice, *François Déak*, et le ministre agraire-industriel-commercial *Gabriel Klauzal* restèrent en Hongrie, mais vécurent dans une retraite absolue.

Ayant ainsi épuisé les données des droits positifs turco-hongrois et hungaro-belge, nous pensons que l'on pourrait continuer les recherches concernant les relations juridiques hungaro-ottomanes en entrant dans les autres détails et en s'appuyant seulement sur des *documents originaux* absolument authentiques et dignes de confiance. Il faudra se garder des « permutations », des « variations », des « combinaisons » et principalement des « compilations ». Il sera obligatoire de faire un travail consciencieux et de *reprendre tout « ab origine »*, en écartant le faux système actuel pour le remplacer par une construction d'avenir, plus équitable. Dans ce travail la science historique *ne sera pas intuitive, mais expérimentale*, c'est-à-dire attendra d'avoir vérifié les faits historiques avant d'envisager leurs conséquences juridiques. Dans ce nouveau domaine de recherches, l'enquêteur s'efforcera de découvrir quels personnages qualifiés, parmi les réfugiés hongrois, étaient en relations avec tels et tels personnages turcs, et quelle active collaboration les premiers apportèrent aux seconds dans la réorganisation et la réforme législative, à la façon hongroise, de l'appareil juridique de l'Empire Ottoman.

Charles d'Eszlary
(Paris)

Bibliographie

de quelques ouvrages importants sur l'*émigration hongroise de 1849 en Turquie* qui ne sont pas mentionnés dans les livres récents consacrés à cette question.

Duncan (William) : *Campaign with the Turks in Asia*, London, 1855.

Frey (Arthur) : *Ludwig Kossuth und Ungarns neueste Geschichte*, Mannheim, 1849.

Guyon (Richard) : *Son journal, ses notes et celles de son officier d'ordonnance et de sa femme* (Manuscrits en hongrois à la Bibliothèque Széchenyi à Budapest).

Hajnal (Istvan) ed. : *A Kossuth emigracio Torokorszagban* (= L'émigration de Kossuth en Turquie), Budapest, 1927.

Illustrated London News (Le N° du 15 novembre 1856).

Juhasz (Vilmos) : *baro Splényi Lajos a hasis profétaja* (= Le baron Louis Splényi, prophète du hachisch), Budapest, 1933 (dans le Vasarnapi Ujsag, le N° du 18 juin).

Kinglake (A.) : *General Guyon on the battle fields of Hungary and Asia*, London, 1856.

Kinglake (A.) : *The patriot and the hero general Guyon*, London, 1856.

Klapka (Gyorgy) : *Emlékeimbol* (= De mes souvenirs), Budapest, 1886.

Kossuth Emlékkonyv (= Almanach de Kossuth), Budapest, 1852.

KOSSUTH (Lajos) : *Irataim az emigraciobol* (= Mes souvenirs de l'émigration), Budapest, ?.

KOVACS (Endre) : *Bem* (= Le général Bem), Budapest, 1954.

MARKUS (Laszlo) : *Guyon Richard*, Budapest, 1955.

NOLAN (Lewis Edward) : *History of the War against Russia*, London, 1855.

Orszagos Levéltar (= Archives Nationales de Budapest), Collection Moderne : Reliques de Turin de Louis Kossuth.

PAPP (Janos) : *A magyar emigransok Torokorszagban* (= Emigrés hongrois en Turquie), Budapest (?), ?.

PERCZEL (Mor) : *Emlékeimbol* (= De mes souvenirs), Budapest, 1899 (dans le Vasarnapi Ujsag, N° 23).

PULSZKY (Ferenc) : *Eletem és korom* (= Ma vie et mon époque), Budapest, ?,

SZOKOLY (Viktor) : *Guyon Richard honvédtabornokrol* (= Du général Richard Guyon), Pest, 1870 (dans la revue « Hazank és a Kulfold » (= Notre patrie et l'étranger).

SZOKOLY (Viktor) : *Ujsagcikkek* (= Articles comprenant le journal de Richard Guyon et ses lettres adressées à Louis Kossuth), Pest (?), ?.

Times (N° du 29 octobre 1856).

VERESS (Sandor) : *A magyar emigracio keleten* (= L'émigration hongroise à l'Orient), Budapest, ?.

X. Y. : *Guyon Richard honvédtabornokrol* (= Sur le général Richard Guyon), Budapest, 1877 (dans le Vasarnapi Ujsag, N° 5).

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 JUILLET 1963
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux ; Imprimeur n° 6052 — Editeur n° 243
Dépôt légal : 3e trimestre 1963

Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique

15, quai Anatole-France - PARIS, VII^e^

C.C.P. Paris 9061-11 Tél. : SOLférino 93-39

(Extrait du catalogue général)

PERIODIQUE

BULLETIN D'INFORMATION DE L'INSTITUT DE RECHERCHE ET D'HISTOIRE DES TEXTES

paraît une fois par an et est vendu au numéro :

N° 9, 1960, 96 pages ..... **8,00** NF

N° 10, 1961 ..... **10,00** NF

OUVRAGES

SAMARAN C. et MARICHAL R. — *Catalogue des manuscrits en écriture latine.*

Tome I : *Musée Condé et bibliothèques parisiennes*, un volume de texte de 494 pages, un volume de 193 planches, in-4° coquille, relié **90,00**

COHEN M. et MEILLET A. — *Les langues du Monde* (2° édition), 1294 p., in-8° raisin, relié **64,00**

(cet ouvrage est également mis en vente à la Librairie Champion 7, quai Malaquais, Paris)

FYZEE Asaf A. A. — *Conférences sur l'Islam*, 138 p., in-8° raisin, relié toile **8,00**

LEJEUNE M. — *Mémoires de Philologie mycénienne*, 402 p., in-8° raisin, relié toile **35,00**

PSICHARI Henriette. — *La prière sur l'Acropole et ses mystères*, 176 p., in-8° raisin, relié toile **10,00**

LAROCHE E. — *Hiéroglyphes hittites*, 292 pages, in-8° jésus, broché **90,00**

Mission Paul PEILIOT. — *Pen Tsi King*, livre du terme originel, 54 p. de texte, 208 p. de planches, in-8° raisin, relié toile. **116,00**

VAJDA G. — *Répertoire des catalogues et inventaires de manuscrits arabes*, 48 p., in-8° raisin, broché **4,50**

VAJDA G. — *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque nationale de Paris*, 744 p., in-8° raisin, broché **24,00**

VAJDA G. — *Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*, 82 p., in-8° raisin, broché **6,00**